IRÉNIKON

Tome XXX 3me trimestre 1957

Éditorial.

---

*Les abonnés d'*Irénikon *et les amis de Chevetogne se réjouiront d'apprendre que la consécration de la nouvelle église du monastère a eu lieu le 13 septembre dernier, en présence de S. Ém. le Cardinal Tisserant, doyen du Sacré Collège et secrétaire de la Congrégation pour l'Église orientale. Nous donnons un compte rendu de la cérémonie plus loin, mais il nous a semblé que cet événement méritait d'être signalé au frontispice de ces pages.*

* * *

Quant aux articles qui composent ce fascicule, le premier, sur les possibilités d'union de l'Église de l'Inde du Sud avec l'Église anglicane, tente de replacer cette question, dont on a tant parlé il y a deux ans, dans la perspective du rapprochement œcuménique. Pour le faire, l'auteur s'est donné la peine de retracer minutieusement par le détail, depuis 1888, tout le mouvement suscité par ce problème.

La seconde étude, qui fut présentée au congrès liturgique de Saint-Serge à Paris en juillet 1957, traite d'une particularité liturgique très curieuse du calendrier ecclésiastique byzantin, lequel applique à la fête de Noël le nom de « Pâques ». Le problème que pose cette appellation avait déjà fait l'objet d'un article du Prof. N. V. Iljine dans Irénikon *en 1930 (nº 6, pp. 659-678). Il est repris ici d'une manière nouvelle et exhaustive.*

Œcuménisme anglican et Inde du Sud.

PRINCIPES ET RÉALISATIONS

On se rappelle combien la question de l'intercommunion de l'Église de l'Inde du Sud avec l'Église anglicane avait été, il y a deux ans, l'objet de débats importants et de remous dans les consciences. Comme cette question sera reprise sous un autre biais à la conférence de Lambeth de 1958 à propos des nouveaux schèmes de Ceylan et de l'Inde du Nord, sur lesquels nous aurons sans doute l'occasion de revenir, il nous a paru utile de reprendre ce problème complexe et de le rattacher à ses origines.

L'on sait que l'Église de l'Inde du Sud est à bien des égards le fruit de l'activité œcuménique de l'Église d'Angleterre. Or ce n'est qu'à la lumière des conférences de Lambeth que la genèse et les caractères de la nouvelle formation ecclésiastique peuvent être pleinement saisis. Aussi, est-ce dans le cadre plus général de l'effort anglican en vue de l'Unité chrétienne que nous voudrions en replacer les développements. Nous dégagerons ainsi progressivement les principes essentiels qui commandent cet effort, et nous verrons comment ils ont été concrètement mis en application. La continuité de la politique anglicane nous étant apparue, nous tâcherons enfin de préciser dans quelle mesure, de son côté, la nouvelle Église correspond ou est infidèle à l'idéal des évêques qui président au destin de l'anglicanisme. Ce sont en effet les positions qui réunissent l'ensemble du monde anglican, en dépit de toutes les divergences d'école, qui nous intéressent ici plus particulièrement.

I. — Les Conférences de Lambeth (1888-1920) et l'Inde du Sud.

C'est en 1888 que l'Église d'Angleterre avait jeté les bases du mouvement général en vue de l'Unité chrétienne qui s'est poursuivi depuis sous son inspiration. La troisième conférence de Lambeth, tenue cette année-là avait, en effet, publié la charte essentielle de cette Communion sur les questions de la Réunion. C'était, comme on le sait, une version légèrement revisée du « Quadrilatère » défini deux ans auparavant par les évêques de la Convention de l'Église Protestante Épiscopale des États-Unis [1]. Certains éléments de la Foi et de la Constitution de l'Église, que la Convention avait jugés « faire partie intégrante du dépôt transmis par le Christ et ses Apôtres à l'Église jusqu'à la fin des siècles », n'étaient plus désormais à Lambeth qu'« une base d'approche en vue de la Réunion », mais, avec quelques modifications, c'était de part et d'autre les mêmes quatre articles, à savoir : 1. Les saintes Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament, en tant que [« contenant toutes choses nécessaires au salut » et] étant la règle et l'ultime standard de la Foi. 2. [Le symbole des Apôtres comme symbole baptismal et] le symbole de Nicée en tant que déclaration suffisante de la Foi Chrétienne. 3. Les deux sacrements [institués par le Christ Lui-même] — le Baptême et la Sainte Cène—, administrés avec l'usage imprescriptible des paroles par lesquelles le Christ les a institués et des éléments ordonnés par Lui. 4. L'épiscopat historique adapté localement dans les méthodes de son administration aux nécessités variées des nations et des peuples appelés par Dieu dans l'unité de son Église [2].

Ces éléments qui remontaient aux origines de l'Église anglicane avaient été systématisés en 1870 par un théologien améri-

1. L. A. Haselmayer, *Lambeth and Unity* (1948), donne une vue générale (rédigé d'un point de vue très anglo-catholique).

2. Les quadrilatères : cfr *op. cit.*, pp. 5 et 13 ; cfr aussi R. Rouse et S. Neill, *History of the Ecumenical Movement*, ch. 6, p. 264 sv. — Les crochets du texte signalent les additions de 1888. En 1886, l'Écriture est mentionnée « comme la parole révélée de Dieu ».

cain William Reed Hutington dans *The Church Idea*, et c'était là que les évêques américains étaient venus les chercher et les avaient transmis à Lambeth sous une forme un peu développée [1]. La quatrième conférence de Lambeth (1897) avait réaffirmé le quadrilatère et les évêques s'étaient plu à souligner l'accord général des chrétiens séparés sur les trois premiers articles de ce dernier, en particulier sur le symbole de Nicée, « cette sauvegarde permanente contre toutes les spéculations qui mettent en question la parfaite humanité ou la vraie divinité de Notre-Seigneur » et sur les deux sacrements : Non seulement beaucoup de chrétiens acceptaient les normes de Lambeth sur la matière et la forme, mais beaucoup également voyaient dans le premier sacrement « le Sacrement de la Vie » et dans le second « le Sacrement de la Croissance ». Les difficultés commençaient cependant avec le quatrième point : « l'Épiscopat historique soulève, comme il fallait s'y attendre, plus de difficultés » [2].

La prise de position de l'Église d'Angleterre impliquait à l'arrière-plan une certaine ecclésiologie. A Chicago, en 1886, on s'était borné à affirmer, au niveau des individus, que « tous les baptisés avec de l'eau et la formule trinitaire étaient membres de la sainte Église Catholique ». Aussi est-ce sur l'épineuse question des ministères, que la Conférence de 1908 marqua un nouveau départ. Un principe y fut posé vis-à-vis des ministères non anglicans, qui serait d'une grande portée pour les négociations ultérieures : Si les anglicans ont le devoir de s'assurer un ministère valide grâce à l'épiscopat, cela n'exclut pas un jugement positif sur la valeur aux yeux de Dieu des ministères des

1. *The Church Idea*, p. 156 (cité par Haselmayer, p. 6). « La véritable position anglicane peut être dite, à l'instar de la cité de Dieu dans l'Apocalypse, « quadrangulaire ». Accepter honnêtement cette position, c'est accepter : 1. la sainte Écriture comme parole de Dieu ; 2. les symboles primitifs comme règle de vie ; 3. les deux sacrements ordonnés par le Christ lui-même ; 4. l'épiscopat comme la clef de voûte de l'unité de gouvernement. Ces quatre points, comme les quatre célèbres forteresses de Lombardie, définissent le quadrilatère du pur anglicanisme... ». — L'expression « Épiscopat historique » qui ne figure pas encore dans ce texte, apparaît pour la première fois en 1886. — L. Haselmayer, après d'autres, souligne la différence d'optique des deux assemblées de 1886 et 1888.

2. The Six Lambeth Conferences, 1867-1920, comp. by R. T. Davidson, *Conference of 1897*, pp. 247-248.

autres communions. Il faut donc respecter les convictions de tous sans renoncer au principe de l'Ordinal. Une méthode de réunion fut alors suggérée, qui est à plusieurs égards celle-là même qui sera adoptée en fin de compte en Inde du Sud. Les consécrations épiscopales pourraient se faire par la méthode des ordinations *per saltum*. De plus, une période de transition comportant des arrangements particuliers serait envisagée en attendant l'union complète sur la base de l'ordination épiscopale. Pendant ce temps les divers courants de vie chrétienne fusionneraient en s'enrichissant réciproquement. On mettrait ainsi en œuvre la contribution de chacune des Églises séparées sans rien compromettre [1].

Or c'est en 1908, l'année même de cette cinquième conférence de Lambeth que les Églises presbytériennes et congrégationalistes de l'Inde du Sud avaient constitué une « Église Unie de l'Inde du Sud » (SIUC) [2]. Dès 1910, l'idée d'une réunion de

1. *Ibid., Conférence de 1908, Commission pour la réunion. Églises presbytériennes et autres Églises non épiscopales :* « En plus des possibilités de l'avenir, ils pensent qu'il serait utile à la cause de l'Union de déclarer qu'à leur avis il serait possible d'envisager la réunion sur la base de la consécration à l'épiscopat selon les termes suggérés par des précédents tels que ceux de 1610. (Dans la mesure où ces précédents impliquent une consécration à l'épiscopat *per saltum*, les conditions de semblables consécrations demanderaient une recherche et une formulation précises). — D'autres arrangements seraient nécessaires pour la période de transition entre les conditions actuelles de la séparation et l'union complète sur la base de l'ordination épiscopale. La commission croit que de tels arrangements pourraient être pris, qui respecteraient les convictions de ceux qui auraient rempli durant longtemps et avec fidélité leur ministère dans les ordres presbytériens, sans aucun abandon de notre part du principe essentiel exposé dans la préface de notre Ordinal, selon lequel les ministres de la parole et des sacrements dans les Églises de la communion anglicane doivent avoir été ordonnés épiscopalement. — Avec le temps les deux courants de la vie chrétienne se mêleraient dans l'unique Église, fortifiés par les bienfaits que chacun de ces courants tributaires pourraient apporter à l'autre (p. 432). Les ecclésiastiques anglicans doivent s'assurer un ministère valide à leurs yeux et se considérer comme absolument tenus de stipuler cela pour eux-mêmes et pour n'importe quelle communion dont ils sont membres, mais ils ne sont pas tenus — et donc ne le désirent pas — de s'engager davantage et de se prononcer négativement sur la valeur aux yeux de Dieu du ministère des autres communions » (*Ibid.*, p. 433).

2. Sur les origines de la SIUC, voir Bouyer, *L'Union des Églises de l'Inde du Sud*, dans *Istina*, 1955 (2), p. 214-237, et plus spécialement p. 218.

cette jeune Église avec les diocèses missionnaires anglicans faisait son chemin. On peut même dire que c'est alors que commencèrent les premières explorations en vue de sonder les possibilités qui s'offraient. Celui qui fut l'âme des premières prises de contact, Whitehead, évêque anglican de Madras, avait d'ailleurs assisté en cette qualité à la Conférence de Lambeth de 1908. Il voyait naturellement les choses selon les catégories de Lambeth. La première conférence réunie à Madras sous sa présidence mit en avant le quadrilatère, non sans réticences de la partie adverse, à propos surtout de l'Épiscopat [1]. On attendait évidemment des précisions sur cet épiscopat « historique » que Lambeth mentionnait sans donner beaucoup de commentaires. Aussi l'évêque de Madras s'efforçait-il de préciser cette question : il pouvait passer lui-même pour représenter une position moyenne. C'est aux premiers essais des *scholars* « modérés » de l'époque : Headlam, Rawlinson, Streeter — ce dernier avait été lui-même aux Indes — qu'il faisait appel pour dissocier l'épiscopat traditionnel d'une succession apostolique au sens tractarien ou catholique. Il acceptait « le fait sans interprétation ». Il reprenait d'autre part à la Conférence de 1908 l'idée des ordinations *per saltum*.

En mai 1919 la conférence prophétique de Tranquebar ouvrait une phase semi-officielle sous la présidence, cette fois d'Azariah, évêque de Dornakal. La décision qui y fut prise d'une fusion des trois éléments : congrégationaliste, presbytérien, épiscopal [2], dépassait sans doute les suggestions de 1908, mais c'était surtout l'insistance sur l'égalité spirituelle des Églises et des ministères qui mettait en péril l'épiscopat historique. On fit cependant figurer au cœur du manifeste le quadrilatère intégral, mais un peu abrégé [3]. Le paragraphe sur l'épiscopat était celui de 1886/88. Mais on eut soin de distinguer à la suite de Whitehead « fait et

1. Bengt Sundkler, *Church of South India* (1900-1947), p. 63. Sur les Symboles : *adequate* plutôt que *sufficient statement, ib.*, p. 70-71.
2. Cfr Bouyer, *art. cit.*, p. 219.
3. Manifeste de Tranquebar : Bengt Sundkler, *op. cit.*, p. 102 : Le 1) du Quadrilatère est comme en 1886 ; le 2) simple mention des credos, le 3) sans « matière et forme », cfr *Lambeth* 1920, ci-dessous.

doctrine de l'épiscopat »[1]. Enfin on alla jusqu'à affirmer la « validité » du ministère de toutes les Églises en présence. L'année suivante la réunion de la première commission mixte, qui marquait le début officiel des négociations, accepta d'emblée les deux premiers articles de Lambeth 1888 et sur le terrain du « fait » de l'épiscopat, adopta un important élément anglican : le principe traditionnel de la consécration épiscopale par au moins trois évêques. Au-delà, on se heurta à des difficultés.

Cette réunion devait en quelque sorte préparer la sixième conférence de Lambeth (août 1920). Les évêques de l'Inde du Sud (Palmer de Bombay, Whitehead) y figurèrent au premier plan [2]. La Conférence fut particulièrement marquée par la note de *comprehensiveness* qui caractérisait de plus en plus ces assemblées. Il y avait l'enthousiasme de l'après-guerre, la nouvelle situation dans l'Inde du Sud, le prestige de l'école libéralisante Streeter-Headlam, contrebalancée d'ailleurs par d'autres tendances, surtout celle de Gore et C. H. Turner [3]. L'ambiance générale entraîna une modification du quadrilatère sur la portée de laquelle les avis divergent [4]. On professait « l'acceptation sincère » *(wholehearted acceptance)* d'un quadrilatère où les deux premiers paragraphes avaient fusionné — ce qui à vrai dire n'est pas très significatif — et où, au troisième, il n'était plus fait mention de la « matière » et de la « forme » — était-ce un oubli ? Le quatrième enfin ne parlait plus que d'un ministère en général, accepté par tout le monde : « possédant non seulement l'appel

1. « L'acceptation du fait de l'épiscopat n'implique pas l'acceptation d'une théorie sur l'origine de l'épiscopat, ni d'une interprétation doctrinale du fait lui-même ».

2. Palmer fut responsable de la rédaction de l'*Encyclical Letter*.

3. Les célèbres *Bampton Lectures* de Headlam venaient de paraître et l'évêque de Gloucester devait influencer la Conférence. D'autre part, en 1919 C. H. Turner avait revisé l'ouvrage de Gore sur l'Épiscopat : *The Church and the Ministry*, et H. B. Swete avait édité le *Symposium* anglo-catholique intitulé : *Essays on the Early History of the Church and the Ministry* (contenant le célèbre essai de C. H. Turner sur la succession apostolique).

4. Certains insistent sur ces changements : HASELMAYER, *op. cit.*, p. 20-21 ; HETTLINGER, *Episcopacy and Reunion*, p. 105-106. D'autres sont moins impressionnés : BRANDRETH dans *History of the Ecumenical Movement*, p. 263.

intérieur de l'Esprit mais également le mandat du Christ et l'autorité du Corps entier »[1]. On insinuait ensuite, quoique sous une forme interrogative, que l'Épiscopat[2] remplissait ces conditions, l'un de ses mérites étant d'être « le meilleur instrument en vue de maintenir l'unité et la continuité de l'Église ». On affirmait en même temps cette fois la « réalité spirituelle » des ministères non épiscopaux, manifestement bénis par le Saint-Esprit, comme « moyens efficaces de grâce », sans s'engager sur la « validité » ou la « régularité »[3]. Pour unir les ministères déjà existants, les anglicans accepteraient certes de recevoir une « commission » ou « reconnaissance » des autres Églises, mais les ministres de ces Églises recevraient à leur tour une « commission » anglicane sous forme d'une ordination épiscopale ; chacun élargirait ainsi son ministère au sein d'une Église unie[4]. Il y avait disparité. Si les ministères n'étaient pas ainsi unifiés, on indiquait par ailleurs[5] que tous les ministres jouiraient d'un « statut égal » mais que ceux qui resteraient sans ordination épiscopale ne pourraient célébrer dans les communautés épiscopales : nouvelles précisions sur la « période intérimaire » qui, passant au plan moral,

1. Le Quadrilatère de Lambeth 1920 figure dans l'*Appeal to all Christian Peoples* (Rapport du *Committee on Reunion*) : *Six Lambeth Conferences,* 1920, p. 134 : Le 1) combine 1886 et 1888, le 2) se rapproche de 1888, le 3) omet les précisions de matière et forme mais ajoute une brève glose sur l'aspect communautaire des deux sacrements.

2. Jamais dans son propre langage Lambeth 1920 ne parle d'épiscopat « historique », bien que ce soit ce dernier qui y est envisagé.

3. « Ce n'est pas que nous mettions en question la réalité spirituelle des ministères des communions qui ne possèdent pas l'épiscopat ; au contraire nous reconnaissons dans l'action de grâces que ces ministères ont été manifestement reconnus par le Saint-Esprit comme moyens efficaces de grâce. Mais nous suggérons que des considérations tirées de l'histoire et de l'expérience actuelle justifient les titres que nous faisons valoir en faveur de l'épiscopat » (p. 135).

4. *Ibid.*, p. 135 : *A Commission through episcopal ordination.*

5. *Sous-Commission pour les relations avec les Églises non épiscopales :* « *(a)* Que les ministres des deux communions qui s'unissent soient reconnus immédiatement comme possédant un statut égal dans tous les synodes et conciles de l'Église unie. *(b)* Que les termes de communion n'accordent pas aux ministres qui ne sont pas épiscopalement ordonnés le droit d'administrer la sainte communion aux congrégations qui possèdent déjà un ministère épiscopal, mais qu'ils comportent le droit pour ceux-ci de conduire d'autres services et de prêcher dans ces Églises s'ils ont reçu la licence de l'évêque » (p. 143).

conduira en Inde du Sud au *Pledge* et à l'intercommunion partielle [1].

Cependant l'Inde du Sud essaya d'abord une autre méthode. On projetait d'unifier dès le début les ministères existants mais par des commissions réciproques avec imposition des mains et une formule identique pour tous. C'était une manière d'écarter pour cette occasion l'ordination épiscopale. On proposait aussi d'autre part la participation des presbytres à toutes les futures consécrations épiscopales. Ces deux points furent rejetés, grâce à la critique qu'en fit le grand *scholar* d'Oxford C. H. Turner, qui dénonça leur ambiguïté [2]. Il fallut donc en revenir partiellement dès 1926, à la méthode proposée à Lambeth en 1908 et 1920. On acceptait évidemment l'ordination épiscopale pour les nouveaux ministres de l'Église unie ; mais tout en renonçant à imposer dans l'Inde du Sud l'ordination épiscopale aux ministres déjà ordonnés autrement, on laissait subsister, conformément à Lambeth, la dualité des ministères épiscopaux et non épiscopaux au moins pendant une période intérimaire, avec un statut égal pour tous les presbytres, limité par un *Pledge* (garantie) fondé sur le respect d'un contrat.

Pendant que se poursuivaient ces mises au point du premier schème d'union (1929), se réunissait à Lausanne (août 1927) la première conférence du Mouvement *Faith and Order*. Cette dernière publia un document, reçu à l'unanimité, sur la Foi (confession commune relative à l'Écriture et aux deux symboles anciens), sur le Ministère, et sur les Sacrements ; il est aisé de reconnaître là les trois premiers articles de Lambeth quelque peu

1. Les ministères non épiscopaux sont déclarés en 1923 (conférences sur la *Home Reunion*) « real ministries of Christ's Word and sacraments in the Universal Church ». — Malgré cette affirmation qui dépassait Lambeth 1920, les anglicans persistèrent à réclamer une ordination épiscopale au moins *sub conditione*. Les *Free Churches* s'y refusèrent.

2. Bengt Sundkler, *op. cit.*, p. 151. C. H. Turner poussait également à l'introduction de la Confirmation dans des termes voisins de l'actuelle note de la CIBC citée plus loin, (note 1, p. 285), cfr également Turner, *Catholic and Apostolic*, p. 293. — La première méthode a été cependant reprise sous différentes formes dans les nouveaux schèmes aujourd'hui en voie de réalisation (Inde du Nord, Ceylan) où l'on unifie les ministères dès le début, ainsi que dans divers autres schèmes dans les cinq parties du monde. Ils seront examinés par Lambeth 1958.

amplifiés, afin de faire droit à des points de vue plus spécifiquement réformés [1]. La section correspondant au quatrième article se réfère, non à l'épiscopat historique, mais au ministère ordonné (en général). Ces textes n'ont pas été sans influencer, comme nous allons le voir, la rédaction initiale et la rédaction finale des schèmes d'union de l'Inde du Sud.

II. — Lambeth 1930 et l'Épiscopat historique.

Les conférences de Lambeth qui vont suivre — 1930 et 1948 — et les commissions anglicanes n'exerceront plus désormais de rôle direct sur l'élaboration de l'union qui se poursuivra entièrement en Inde du Sud. Elles n'interviendront guère que pour apprécier, consulter, demander des améliorations : celle de 1930 [2] à l'égard du premier schème publié un an auparavant, celle de 1948 [3] à l'égard du dernier (1942) et sur la base des conclusions

1. La Conférence avait été préparée depuis 1920. Le président en était le Rt. Rev. C. H. Brent de l'Église Protestante Épiscopale des U. S. A. (anglicane). — Textes dans Bell, *Documents*, II, p. 8, nº 95, 96, 97. C'est ce qu'on a appelé « Lambeth moins l'épiscopat ».

2. La Conférence de 1930 décida, conformément à la Base d'Union de la C. S. I., que les quatre diocèses anglicans qui entreraient dans l'Union ne feraient plus partie de l'Église anglicane de l'Inde (C. I. B. C.) et esquissa le mode d'intercommunion partielle de l'Église d'Angleterre avec la C. S. I. après la formation de cette dernière (période intérimaire). Elle approuva certains points du schème de 1929 : 1) l'Épiscopat sans interprétation ; 2) le *Pledge ;* 3) l'épiscopalisation graduelle mais totale ; et 4) recommanda la Confirmation dans les termes de la note 1, p. 285. — Elle donna des conseils : 1) les quatre diocèses peuvent être en communion « par économie » avec le reste de la C. S. I. bien que cette dernière soit en communion avec des Églises non épiscopales ; 2) les consécrations *per saltum* sont valides, justifiables à l'inauguration, indésirables par la suite ; 3) la Confirmation n'est pas de nécessité absolue pour les ordinations ; 4) les participations des presbytres aux consécrations épiscopales sont légitimes à l'inauguration (symbolisme) ; elles n'affectent pas la validité s'il y a au moins trois évêques, mais sont un risque de confusion. Il faut préciser que les presbytres ne sont pas consécrateurs ; 5) il vaut mieux laisser les ministres non épiscopaux sans nouvelle commission.

3. La Conférence de 1948 approuvant les décisions du *Derby Committee* déclara : « In honesty we must make it plain that the scheme as finally adopted is in certain ways less satisfactory to Anglicans than the scheme which the Lambeth Conference of 1930 had before it. »

du *Derby Committee* de 1946 [1]. Cependant avant d'étudier ces deux schèmes à la lumière de l'anglicanisme officiel, il faut nous étendre quelque peu sur la Conférence de 1930 car aux « principes anglicans » elle a ajouté un chapitre important. Après avoir très brièvement et plutôt par allusion résumé le quadrilatère, elle s'est attachée à « offrir à l'adresse des Églises non épiscopales des explications sur ce que nous entendons [du point de vue de l'ensemble de la Communion anglicane] quand nous parlons d'épiscopat « historique ». Nous avons vu en effet la sobriété des Conférences à ce sujet. Les écoles et les *scholars* s'étaient cependant mis à la besogne et le moment paraissait venu pour les évêques de s'expliquer. En Inde du Sud, on pourrait faire le point, et aviser ailleurs. Disons d'abord d'un mot, que l'épiscopat historique n'est autre que l'élément concret devant garantir l'unité des nouvelles formations ecclésiastiques et c'est cette même réalité qui veut assurer également au premier chef la cohésion de l'Église d'Angleterre, en dépit de ses variétés doctrinales. Aussi comme on peut le constater, les anglicans sont parfois tentés d'y ramener toutes choses. On entend par là d'abord le gouvernement de l'Église par des évêques diocésains dont les ordinations remontent (au moins matériellement), grâce à une succession ininterrompue, à l'Église ancienne (IIe siècle) ou même aux Apôtres [2]. La Conférence affirmait tout d'abord que « sans entrer dans les discussions des théories qui divisent les *scholars* », elle « ne voyait pas de raison de douter de l'affirmation de la Préface

1. Le *Derby Committee* fut une commission de huit théologiens des trois différentes tendances dans l'Église d'Angleterre, nommée par l'Archevêque de Cantorbéry en 1946 pour étudier le schème final de 1942, en vue de la Conférence de Lambeth 1948. Il se réunit sous la présidence du Dr. Rawlinson, évêque de Derby. Il publia un rapport intitulé *The South India Church Scheme,* Being the Report of a Committee of Theologians appointed by the Archbishop of Canterbury to consider the proposed Basis of Union and Constitution of the future Church of South India, 1946. Au dernier moment, le Dr. L. S. Thornton C. R., jugeant cette méthode de réunion erronée, ne crut pas pouvoir souscrire aux conclusions de ses collègues.

2. Cfr HODGSON, *The Doctrine of the Church in the Church of England,* p. 29 : « Les déclarations de ses évêques et les actes officiels de ses convocations, ces dernières années, la montrent estimant cette succession ministérielle comme l'un des liens avec l'Église apostolique ». — « L'Église d'Angleterre croit avoir eu le privilège de conserver un ministère uni avec celui des apôtres par une continuité sans rupture d'ordination ».

de l'Ordinal, suivant laquelle il y a eu depuis le temps des Apôtres ces ordres de ministres dans l'Église du Christ : les évêques, les prêtres et les diacres », et constatait qu'au surplus l'épiscopat n'a pas eu de rival dès la fin du IIe siècle [1] en dépit des variétés qui ont pu exister tout au début, et qu'il n'a jamais été un objet de disputes aux siècles suivants.

Le texte qui suit est particulièrement remarquable, suivant lequel l'épiscopat occupe au point de vue du développement historique une position semblable à celle du Canon de l'Écriture et des Credos — c'est-à-dire des deux premiers « articles » de Lambeth. Si l'épiscopat a fait également l'objet d'un développement organique, il n'en est pas pour autant privé « de l'autorité divine » [2]. C'est donc en quelque sorte le résultat d'un développement divinement inspiré sous l'empire des circonstances, mais qui n'exclut pas antérieurement la présence d'autres formes de ministère. L'épiscopat historique remonte par-delà les « corruptions médiévales » à la « conception originale du ministère apostolique ».

Cet épiscopat comporte d'une part une « succession d'office », c'est-à-dire d'évêque à évêque sur le même siège, sans qu'il soit précisé davantage, et une « succession de fonction ». Selon cette dernière, ces évêques exercent encore aujourd'hui les fonctions qui ont été les leurs tout au long de l'histoire, à savoir : « le

1. Épiscopat historique = qui émerge à la lumière de l'histoire à partir de l'époque où l'on a des témoignages indubitables. *The Lambeth Conference*, 1930, p. 114.

2. « L'épiscopat occupe une position qui est, sur le terrain des développements historiques, analogue à celui du canon des Écritures et des symboles. Aux premiers jours, il n'y avait pas de canon des Écritures du N. T., car les livres qui y furent plus tard inclus étaient en cours de rédaction. Durant un temps, différentes Églises eurent différents écrits qu'elles regardaient comme faisant autorité. Le canon se forma lentement, et l'acceptation d'un canon unique dans toute l'Église prit plusieurs générations. — De même également le symbole des Apôtres est le résultat d'un processus de croissance que nous pouvons pour une bonne part reconstituer. Si l'épiscopat, tel que nous le trouvons universellement établi vers la fin du IIe siècle, a été le résultat d'un semblable processus d'adaptation et de croissance dans l'organisme de l'Église, cela ne prouverait nullement qu'il lui ait manqué l'autorité divine mais signifierait plutôt que la vie de l'Esprit à l'intérieur de l'Église a trouvé que c'était l'organe le mieux approprié pour les fonctions dont il s'acquittait ». *Ibid.*, p. 115.

gouvernement de l'Église et spécialement du clergé, le maintien de l'unité dans l'unique eucharistie, l'ordination aux ministères, la sauvegarde de la foi, l'administration de la discipline ». Enfin et surtout, un tel épiscopat est lié à une « succession de consécration » ; on désigne ainsi une succession ininterrompue d'impositions des mains remontant jusqu'à l'Église ancienne. C'est surtout par là qu'il peut être appelé « historique » à un titre éminent, et qu'il fait difficulté à la plupart des Églises de la Réforme. Cette forme de gouvernement ecclésiastique n'est donc pas « un simple office qui serait privé de ses associations historiques ». Aussi, en dépit des diverses interprétations (« catholiques » ou « protestantes ») [1] qu'on reste libre d'en donner, les évêques réunis à Lambeth estiment que la réalité concrète, telle qu'ils l'entendent, n'a cessé de se perpétuer jusqu'à nos jours [2]. On ajoute que cet épiscopat doit être également constitutionnel ; le presbytérat et la Congrégation des fidèles ont à coopérer à la vie de l'Église. Sur ce point, l'Église d'Angleterre peut recevoir des leçons des autres Églises, mais sa responsabilité spéciale porte sur

1. Ces interprétations portent : sur les raisons de la nécessité de l'épiscopat, et sur le caractère « sacerdotal » de ce ministère épiscopal. Les anglo-catholiques ajouteraient « la succession apostolique dogmatique » à cette succession historique. Certains *Evangelicals* seraient moins affirmatifs que Lambeth 1930. L'insistance sur l'aspect historique-matériel est liée à une absence presque totale d'intention. Ce point de vue se répand chez les anglo-catholiques (cfr en 1955 aux Convocations). Cfr également RAMSEY, dans *The Church of England and the Churches of Norway*..., 1951, p. 30. — L'Église catholique ne nie pas que ce ministère remonte matériellement par succession d'impositions des mains aux apôtres. Toute la question porte sur l'aspect formel : l'interprétation dogmatique, en particulier sur le formulaire technique d'ordination assurant la réalité de la transmission.

2. « C'est pourquoi quand nous disons que nous devons insister sur l'épiscopat historique, mais non sur une théorie ou une interprétation à son sujet, cela ne signifie pas que nous insistions sur l'office séparé des fonctions. Ce que nous défendons, c'est l'épiscopat maintenu durant les générations successives par une continuité de succession et de consécration, comme il l'a été durant l'histoire de l'Église depuis les temps les plus anciens *(the earliest times)* et s'acquittant de ces fonctions dont il s'est acquitté depuis les temps les plus anciens ». Cfr RAMSEY dans *op. cit.*, p. 30 : « Le fait important à propos de Lambeth 1930 est que l'épiscopat historique tel que le comprennent les anglicans, assure à l'Église un ministère qui s'acquitte depuis le IIe siècle de ces fonctions des apôtres qui pouvaient se perpétuer après leur génération ».

l'introduction de l'épiscopat historique sous sa forme concrète[1]. On peut remarquer que cette notion d'un épiscopat qui s'imposerait comme un fait plutôt que comme une doctrine et qu'on veut rendre aux Églises qui l'ont perdu au XVIe siècle, diffère d'une part de l'épiscopat catholique dont l'interprétation dogmatique n'échappe à personne (aspect « formel ») et de l'autre de l'épiscopat-surintendance, tel qu'il existe dans plusieurs Églises protestantes (aspect « matériel »). Ce dernier ne peut pas même prétendre à une « continuité » avec l'épiscopat traditionnel et n'est qu'une simple variante du système presbytéral. Lambeth 1930 réitère les affirmations de la Conférence précédente sur la « réalité spirituelle » des ministères non épiscopaux, mais fait observer que, pour la restauration de l'unité, l'épiscopat, grâce à sa continuité historique, est le seul ministère susceptible d'être universellement agréé.

III. — Les schèmes d'union de 1929 et 1942 et les principes anglicans.

Il est temps d'aborder maintenant, à la lumière de tout ce que nous venons d'esquisser, le texte initial (1929) et surtout final (1942) des schèmes, dans la mesure où ils traitent de la Foi et de la Constitution de la CSI.

Disons d'un mot qu'on reconnaîtra, par rapport aux formulaires purement anglicans deux séries de modifications : les unes reprises aux documents de la première Conférence *Faith and Order* de Lausanne 1927 où, comme nous l'avons dit, l'œcuménisme officiel anglican avait été tempéré par des préoccupations plus spécialement réformées. Elles ont surtout marqué la première rédaction (1929). Les autres résultent des discussions sur la Foi *(Faith)* remontant aux années 1938-40 : poussée dogmatique luthérienne (indirecte) et, en sens contraire, congrégationaliste libérale. Elles se font également l'écho de mises

1. A propos de ces réalités concrètes, il faut noter également le mode de consécration traditionnel par au moins trois évêques. La confirmation fait également partie intégrante de ces fonctions. Elle n'est pas mentionnée, car les anglicans se bornent à la recommander.

au point sur la Constitution *(Order)* suscitées par la controverse des mêmes années sur le « sacerdoce des laïcs ». Enfin l'ensemble offre les irrégularités, au moins temporaires, de la période intérimaire.

Les deux schèmes reprennent la disposition de Lausanne : C'est le Ministère (en général), au lieu de l'Épiscopat qui fait partie de ce qu'on peut appeler le quadrilatère, lequel est intitulé *Faith and Order* (1929) et auquel correspondent en 1942, les trois chapitres : Foi, (Écriture, Credos), Sacrements, Ministère (Const. II, 5 ; II, 6 ; II, 7). L'épiscopat est dans les deux cas traité à la suite comme une spécification du ministère.

* * *

En 1929, le paragraphe sur l'*Écriture* était pratiquement conforme à Lambeth 1888 : « L'Écriture contient toutes choses nécessaires au salut et est la règle ultime de la Foi ». Sous l'effet des discussions de 1939 on accentue le rôle de l'Écriture qui devient le « standard » de Foi « suprême et décisif », et l'on ajoute dans le même sens le principe « barthien » de la réforme continue de l'Église, conformément à l'enseignement de l'Écriture et la révélation du Saint-Esprit.

Mais le rôle de la tradition n'est pas nié pour autant, bien que par le fait même les deux *symboles* anciens tendent à se subordonner à l'Écriture. Le schème de 1929 combinait très exactement la formule de Lausanne : les symboles « témoignant » *(witnessing)* et sauvegardant *(safeguarding)* [1] la Foi scripturaire, laquelle est « sans cesse confirmée dans l'expérience spirituelle de l'Église » (les Credos ne sont pas une lettre morte) avec la formule de tous les quadrilatères : les deux symboles sont « une exposition *suffisante* de la Foi ».

En 1942, cette dernière expression de Lambeth a, sous l'effet des discussions de 1938, entièrement disparu du schème définitif : on retrouve ainsi exactement la formule de Lausanne [2].

1. Cette expression est plus spécialement anglicane (cfr Lambeth 1897) et est soulignée avec faveur par les commissions anglicanes.

2. Bell, II, p. 7, nº 95. — Pour les textes principaux voir Bouyer, *art. cit.*, p. 224-25.

A disparu également en même temps la déclaration initiale du schème de 1929 où il était proclamé que les Églises adhèrent à la Foi à laquelle l'Église a toujours adhéré en Jésus-Christ *(ever held)*. Cette affirmation de la permanence de la « Foi historique » à laquelle les anglicans sont si attachés paraissait contraire au développement doctrinal qui s'était manifesté au XVI[e] siècle. D'autre part la confession, « d'un seul Dieu dans la Trinité et de la Trinité dans l'Unité », qui faisait immédiatement suite à ce passage sur la Foi historique, est précédée, depuis 1939, d'une belle confession de foi, plus développée, aux trois personnes de la Trinité dans leur rôle rédempteur [1]. De plus la Constitution intègre à ce paragraphe sur la Foi une note insérée dans la « Base d'Union » (note II) en 1939. La CSI est corporativement compétente pour émettre des déclarations supplémentaires pour la direction des catéchistes et l'édification des croyants, à condition qu'elles ne soient pas contraires à l'Écriture. Une note de la Base d'Union finale (note III) laisse les catéchistes libres de faire usage d'une des confessions de foi des Églises entrées dans l'union dans la mesure ou celle-ci s'accorde avec les normes doctrinales de l'Église Unie, tandis qu'une autre (I) rappelle que « les Symboles ne sont pas une expression complète de la Foi de l'Église ». Ainsi en tout cela, la CSI prend ses distances vis-à-vis de l'idéologie de Lambeth, et de sa Foi limitée aux Symboles ; cette dernière accepterait cependant la légitimité d'opinions théologiques complétant la foi œcuménique [2].

1. Ces textes semblent dirigés à l'origine contre le caractère « compréhensif » du schème de 1929. Sous l'influence de missionnaires « barthiens » on a voulu par une proclamation trinitaire éviter des dangers de syncrétisme (« avatars » hindous). Mais mise en relation avec la note libérale et ses « fundamental truths embodied in the Creeds » et compte tenu du fait que, soudée au passage sur les credos, elle en explicite la doctrine, certains ont pensé (cfr *Derby Committee* de 1946) qu'on voulait ainsi minimiser plusieurs affirmations historiques du Credo (Naissance virginale, Résurrection). C'est peu probable.

2. Cette réaction d'origine réformée contre la foi « historique » anglicane est interprétée par certains commentateurs comme pouvant au contraire laisser place à un développement doctrinal de style catholique, grâce à un approfondissement vital, lequel approfondissement est de fait dans les intentions de la nouvelle Église.

C'est sous l'influence de certains milieux congrégationalistes qu'a été adoptée, en un sens tout opposé, dans la Base d'union, mais non dans la Constitution, une note libérale (début de la note I) selon laquelle les Églises « ne demandent pas un assentiment des individus à chaque mot ou phrase des Credos et n'excluent pas une liberté d'interprétation ». La même liberté existe certes dans l'Église d'Angleterre mais n'est pas cautionnée par les formulaires officiels. Un amendement a été demandé formellement sur ce point mais n'a pas été accepté [1].

* * *

Le quadrilatère se limite aux sacrements de Baptême et de la Cène. Le *Prayer Book* connaît cependant d'autres rites sacramentels facilement assimilables à des sacrements et la confirmation joue, en relation avec l'épiscopat, un rôle très important dans l'Église d'Angleterre.

Le texte de 1929 reprenait la formule classique de Lambeth et empruntait à Lausanne une précision sur l'instrumentalité générale des sacrements « moyens de grâce par lesquels Dieu opère en nous » [2]. Les textes de 1942 (B. U. et Constitution) développent cette brève notice en un chapitre entier intitulé Sacrements (II, 6). La première partie rappelle Lausanne. On y précise que, conformément à l'enseignement du Christ, les deux sacrements constituent la voie ordinaire du salut, qu'il nous a clairement prescrite dans l'Écriture. Ce sont en même temps des actes communautaires : le baptême est « un acte bien déterminé de réception dans la famille de Dieu » ; la Cène, « une série d'actes répétés de communion avec le Christ au sein de cette famille » [3].

1. Cfr *Derby Committee.* Report, p. 44 : *Amendment I :* « The statement on the Faith of the Church should be so redrafted as to place the adherence of the C. S. I. to the Historic Faith beyond question ». Le Committee reconnaissait cependant « l'intention orthodoxe » de la commission mixte de l'Inde du Sud. La note libérale a été supprimée dans le schème de Ceylan.

2. Cfr Lausanne ; Bell, II, 97 : « We hold that the Sacraments are means of Grace through which God works invisibly in us ».

3. *Id.* : « Have special reference to the corporate life and fellowship of the Church » et Lambeth 1920 : « as expressing for all the corporate life of the whole fellowship in and with Christ ».

La seconde partie a été interpolée lors des discussions des années 1938-41 autour du sacerdoce des laïcs. C'est une mise au point sur le ministère dans son rapport avec le sacrement de la Cène. On y envisage d'abord le rôle du Christ, « le seul véritable célébrant qui continue aujourd'hui dans l'Église ce qu'il a commencé dans la chambre haute », puis celui de l'assemblée eucharistique des croyants, microcosme de l'Église totale : « Dans l'Église visible la célébration de la Cène est un acte de l'Église, la société des croyants rachetés par le Christ, et qui agit en tant que manifestation locale de l'Église totale du Christ, au ciel et sur la terre »[1], enfin le rôle du ministre ordonné. Ce dernier est envisagé dans des termes qui, contrairement aux lignes précédentes, ont été critiqués par la commission de 1946, laquelle avait réclamé un amendement à ce sujet[2]. « Il a paru meilleur, à l'expérience, qu'un ministre dirige le culte de l'Église et prononce dans le Service de la sainte Communion les paroles de la consécration » phrase qui a paru exclure l'interprétation « catholique » du ministère, et suggérer une reconstruction historique très discutable. La phrase suivante, plus discrète pourtant, a fait difficulté à la même commission : « Depuis des temps très anciens *(very early times)* ce fut la coutume de l'Église que seuls exerçassent cette fonction, ceux qui ont reçu pleine et entière commission de la part de l'Église pour agir ainsi ». Quittant le plan historique on pose alors un principe doctrinal général d'allure réformée selon lequel la grâce n'est liée qu'à la promesse de Dieu et au rassemblement du peuple de Dieu convoqué dans l'Esprit et l'on revient à une phrase de facture anglicane : « Dieu est un Dieu d'ordre et il lui a plu de faire usage de l'Église visible et de ses ministères régulièrement constitués, comme le moyen normal de l'opération de son Esprit ». La dernière phrase introduit alors normalement le principe classique, même en théologie catholique, du « *Deus*

1. La première partie des additions a été chaudement approuvée par le *Derby Committee :* « strongly approves the opening sentences down to in heaven and earth » (*Report*, p. 22).

2. Le *Committee* eût préféré voir tomber les deux phrases qui suivent sur l'origine du ministère, la première surtout, et a proposé des changements de rédaction pour la suite : ce fut l'objet de son amendement II : « The statement on the Sacraments of the Church should be freed from misleading ambiguities » (*Const.* II, 6). *Report*, p. 44.

non alligatur sacramentis ». L'allusion traditionnelle des quadrilatères à la matière et à la forme termine l'ensemble et l'on rejoint ainsi le premier schème [1].

* * *

Le second chapitre sur les sacrements est, nous l'avons dit, suivi d'un troisième chapitre sur le ministère en général (II, 7), et l'épiscopat ne se présente par la suite que comme une spécification de ce ministère. Ce ministère ordonné est d'abord défini comme à Lausanne comme « un don de Dieu à l'Église » [2]. Les textes parallèles à ceux de Lausanne et communs au premier schème sont alors coupés dans le texte de 1942 par l'interpolation suscitée par le rejet en 1938-40 de la célébration laïque, et dont nous avons vu également les répercussions à propos des sacrements. Ici les textes nouveaux sont beaucoup plus fermes et n'ont soulevé aucune objection de la part des commissions anglicanes [3]. C'est le passage classique, introduit dans tous les autres projets d'union, sur le sacerdoce royal des fidèles, participation à la prêtrise du Christ et qui n'exclut pas un ministère spécial

1. Bien que ne figurant pas au Quadrilatère, la Confirmation avait été recommandée par Lambeth 1930 (note 2, p. 276) et introduite discrètement dans les fonctions épiscopales (*Const.* IV, 1). L'Église de l'Inde, Burma, Ceylan fit ajouter une note dans la Base d'Union pour la recommander « non en premier lieu comme un service d'admission à la sainte Communion, mais comme un rite qui depuis le temps des Apôtres était considéré comme suivant normalement le baptême et par lequel l'Église croit qu'est conféré un don spécial du Saint-Esprit » (*The Constitution of the C. S. I.*, p. 78). L'amendement III du *D. C.* porte : « The use of Confirmation should, as soon as may be practicable, be made the general rule of the Church ». Un service de Confirmation a été publié récemment par la C. S. I., modelé sur l'anglican, mais les presbytres peuvent l'administrer.

2. Lausanne 1927 : « The Ministry is a gift of God through Christ to His Church and is necessary to the being and well-being of the Church ». BELL, II, 96, § 1, p. 9.

3. Extrait du Rapport de la Commission sur la célébration laïque de 1940. — On souligne ici les aspects positifs du sacerdoce des laïcs et on l'intègre dans une conception corporative du culte. Le *Derby Committee* dit : « with special reference to the new matter of 1942. They do not dissent from any of the statements contained therein ». *Report*, p. 24. — BOUYER, *art. cit.*, p. 227 et même W. GRISBROOKE, *Constitution and Liturgy of the Church of S. I.* — E. C. Q. 1956 (1) p. 220.

d'ordonnés (ministère de la parole et des sacrements) qui a toujours existé *(at all times)* et qui œuvre par la puissance du Christ, le seul grand-prêtre. Les deux schèmes indiquent alors, comme à Lausanne, les fonctions (vocation) de ce ministère : « présider le culte, prêcher l'Évangile, administrer les sacrements, tout cela étant rendu efficace par la foi », et poursuivent en indiquant, en termes généraux mais assez clairs, la grâce de l'ordination [1]. C'est en fonction d'un chapitre nouveau (II, 8) intitulé : « Éléments nécessaires à la vie de l'Église de l'Inde du Sud », qu'il sera traité de l'épiscopat. On y rappelle que l'épiscopat, le presbytérat et la congrégation des fidèles doivent se partager la responsabilité et l'autorité dans les différentes sphères de la vie de l'Église. Ce n'est pas nouveau, et à chacun de ces trois éléments est consacré un chapitre spécial dans le schème final.

Le premier chapitre (II, 9) assimile la congrégation des fidèles à l'Église locale. Celle-ci, comme l'Église régionale ou le diocèse, est un microcosme de l'Église « une, sainte, catholique et apostolique ». Le chapitre sur le presbytérat (II, 10) définit, à la satisfaction des anglicans, les fonctions des presbytres [2] épiscopalement ordonnés ou non, et précise que ce sera une « *Rule of Order* dans la CSI que la célébration de la sainte communion soit confiée à ceux qui ont reçu par l'ordination autorité pour cela ». Enfin il est établi au chapitre suivant sur l'épiscopat (II, 11) que « l'Église unie accepte et maintiendra l'épiscopat historique sous une forme constitutionnelle ». La Base d'Union a inséré tout d'abord ici en 1942 les différentes interprétations *(views and beliefs)* qui ont cours sur l'épiscopat au sein des Églises qui s'unissent : « ou bien c'est uniquement une forme de gouvernement qui a persisté à travers les siècles et peut être ainsi appelée historique et qui est pour le temps présent utile en Inde du Sud,

1. Lausanne, *ib.*, 3 décrit « the Purpose of the Ministry » en termes équivalents : « ... and the administration of the sacraments, to be made effective by Faith ». Le passage sur la grâce de l'ordination n'a pas de correspondant à Lausanne. 1942 ajoute en tête : « amener les pécheurs à la repentance ».

2. Cfr *Derby Committee :* « The duties and functions of presbyters are satisfactorily stated » (*Report*, p. 25). Il voit même dans certaines expression l'admission implicite d'une absolution privée des pénitents.

ou bien l'épiscopat est d'autorité divine et l'ordination épiscopale est une garantie essentielle des sacrements »[1]. Enfin il y a les positions intermédiaires. C'est exactement la situation telle qu'elle se présente aussi chez les anglicans. Il n'y a exclusion d'aucune position (ici au moins en théorie), et l'on retrouve la même affirmation que pour l'ensemble des anglicans : l'Église comme telle n'est liée à aucune de ces interprétations doctrinales et aucune ne sera prescrite. L'Église de l'Inde du Sud n'est liée que par une constatation historique : « L'épiscopat a été accepté dans l'Église depuis une date reculée *(from early times)* »[2] ; aussi peut-il être appelé historique. Sur un terrain plus concret la « succession (matérielle) d'office et de consécration » de Lambeth 1930 n'est pas explicitement dans les textes, mais peut être implicitement déduite comme un fait, si l'on reconnaît leur rôle aux consécrateurs anglicans à l'inauguration et aux évêques par la suite, et si l'on juge que le fait de la dualité des ministères leur laisse une intention suffisante. Il est en effet stipulé que « la continuité avec l'épiscopat historique sera effectivement maintenue au début comme par la suite »[3]. Enfin parallèlement au fait de la « continuité » il y a également le fait des fonctions traditionnelles requises par l'œcuménisme anglican. Celles-ci sont résumées dans ce chapitre et précisées par ailleurs dans la Constitution (ch. IV), avant celles des presbytres et du laïcat. Depuis qu'on y a ajouté la fonction d'enseignement de l'évêque

1. Les anglicans ont insisté sur le fait que cette interprétation n'était pas exclue. On peut au moins théoriquement la concilier avec le reste de la constitution. Cfr la tentative de D. Rea pour interpréter les ministères non épiscopaux comme des « ministères charismatiques ». L'ensemble concret de la C. S. I. rend cette interprétation assez délicate.

2. Épiscopat « *from early times* » : les documents anglicans disaient : « from very early times, *from the earliest times* ». Ici c'est le ministère en général (ordonné) qui a existé from *very early times* (II, 6), *at all times* (II, 7). Le texte antérieur de 1934 se contentait de dire « *a form of government which has persisted in history* ».

3. Sur le minimum d'intention anglicane : « Le Prof. Ramsey se demanda (à propos des discussions avec les Églises scandinaves) si l'intention de continuer la succession était le point essentiel. L'intention était plutôt d'ordonner un évêque et une condition pour cela était que ceux qui imposaient les mains soient eux-mêmes évêques de l'Église. C'était cela qui préservait la succession ». *The Church of England and the Churches of Norway*..., p. 30.

diocésain et des évêques réunis en corps et introduit la possibilité — qui ira se développant — d'administrer la confirmation [1], elles correspondent aux vues des anglicans. Il faut noter que cependant la règle traditionnelle des ordinations a été modifiée : l'imposition des mains par trois évêques *au moins*, aux consécrations épiscopales implique également la participation de trois presbytres, mais celle-ci n'est pas absolument obligatoire [2]. Ce mode d'ordination épiscopal dont le but est d'assurer l'unification des ministères n'implique cependant pas de jugement sur la validité ou la régularité des ministres non épiscopalement ordonnés, qui subsistent dans la CSI. Tous les ministres de la parole et des sacrements, ont le même « *statut* » de presbytres (II, 21) limité seulement par le *Pledge* qui protège les congrégations contre les ministres qui ne leur agréeraient pas. Ce même mode d'ordination épiscopal n'implique pas non plus de jugement sur la «validité et la régularité» des ministres des Églises non épiscopales. Les ministres de certaines d'entre elles («les Églises souches» qui ont originairement fondé les Églises entrées dans la CSI) peuvent être admis pendant la période

1. Cfr *Constitution*, IV, 1, *Contrôle pastoral :* « spécialement en administrant selon l'occasion le rite de la confirmation, ou en présidant, quand on le demande, à d'autres services où l'on est admis comme membre effectif *(full membership)* de l'Église » ; IV, *Enseignement :* « L'office d'évêque est aussi essentiellement un office d'enseignement... Sur chaque évêque dans son propre diocèse et sur les évêques de l'Église en corps repose la responsabilité de déclarer publiquement, si le besoin s'en fait sentir de temps en temps, la doctrine de l'Église universelle telle que la comprend l'Église de l'Inde du Sud. » Le *Derby Committee* commente : « La responsabilité spéciale des évêques pour la sauvegarde et la formulation de la doctrine est ainsi clairement reconnue dans le schème, bien qu'il soit précisé que de telles déclarations demandent le concours des presbytres et du laïcat pour être obligatoires pour l'Église ». Mais certaines règles de procédure du dernier schème rendent possible que les évêques soient mis en minorité dans les matières de *Faith* et d'*Order*. Bien que la Commission juge cette possibilité presque théorique, elle demande, pour des questions de principe, un amendement : c'est l'amendement IV, sur la procédure synodale.

2. Les anglicans ont demandé (Lambeth 1930) que dans ce cas qui « introduirait une confusion », il soit précisé que ces presbytres n'ordonnent pas. Il a seulement été précisé que le Christ est le seul véritable ordinateur. Le synode diocésain peut pourtant dispenser de la participation des presbytres.

intérimaire à la fin de laquelle l'Église Unie jugera de l'opportunité de continuer une telle pratique [1]. La B. U. précise cependant que « c'est son intention et son attente qu'éventuellement tout ministre exerçant une fonction permanente soit épiscopalement ordonné ». Enfin — et c'est un principe fondamental — la CSI entend conserver en tout temps des relations de pleine communion avec les Églises souches et les étendre à toutes les Églises non épiscopales. Cela posera un problème délicat à l'Église d'Angleterre en 1977, quand elle devra envisager à la fin de la période intérimaire, la pleine intercommunion. Sur ces deux derniers points la commission de 1946 a également demandé des modifications [2].

* * *

En dépit d'une orientation assez différente, due surtout à une « ouverture » beaucoup plus marquée à l'égard des Églises non épiscopales, on peut tenir l'Église de l'Inde du Sud pour une image assez fidèle de l'idéal œcuménique de l'anglicanisme « central ». Ce n'est guère que sur un nombre limité de points — nous les avons relevés au passage — qu'à des degrés divers d'ailleurs, un certain écart peut s'observer. Ce sont ces points à propos desquels la commission de 1946 — approuvée par la Conférence de Lambeth de 1948 — a fait remarquer que certains changements dans la Constitution de la CSI semblaient essentiels avant l'intercommunion. Le régime d'intercommunion partielle inaugurée en 1955, est surtout en relation avec les deux derniers points, mais le rapport des commissions conjointes de 1955, en approuvant ce régime, avait cependant tenu à rappeler qu'en 1950 la Chambre Basse de Cantorbéry avait adopté (au terme des débats prolongés des 24 et 25 mai) la résolution suivante : « Cette chambre approuve de façon générale le rapport de la commission conjointe et prend note que la CSI n'a pas encore été à même de s'occuper des amendements dans sa Constitution demandés par le *Derby Committee* et généralement approuvés

1. Ce point a fait l'objet de l'amendement VI du *Derby Committee*.
2. Demande d'amendement V du *Derby Committee*.

comme essentiels par la Conférence de Lambeth de 1948 »[1].

Il convient également de remarquer — et c'est devenu un lieu commun — que ce n'est pas uniquement sur les textes, même si ceux-ci représentent, comme le rappelle la commission de 1946, le *standard* de l'orthodoxie de la CSI, que l'Église d'Angleterre évalue la « catholicité » de la nouvelle formation. Aussi faudrait-il également confronter avec les documents liturgiques anglicans, non seulement la nouvelle liturgie[2], mais également les nouveaux offices du baptême, de la confirmation et des ordinations.

D. H. MAROT.

1. La Chambre Basse, s'est d'ailleurs plu, comme le *Committee* de 1946, à reconnaître, à défaut de la rigueur des formulaires, l'« intention orthodoxe » de la C. S. I. On peut également noter cette déclaration caractéristique du Dr. BELL : « We should study the question of intercommunion with episcopal Churches which are themselves in communion with non-episcopal Churches with the greatest care ».

2. Pour la liturgie, cfr le commentaire peut-être un peu optimiste de L. BOUYER, *art. cit.*, p. 228-232, et celui, précis mais trop défavorable dans la perspective générale anglicane, de W. GRISBROOKE, *op. cit.* p. 223-231.

La Pâque de Noël.

ÉTUDE SUR L'AVANT-FÊTE DE NOËL DANS LE RITE BYZANTIN

Dans les calendriers liturgiques slavons et grecs, comme dans les psautiers et les typicons — du moins dans ceux d'avant la révolution russe — le jour de la Nativité du Christ porte cette indication : « Pâques, fête chômée de trois jours ». On ne trouve aucune interprétation directe de cette glose dans les livres. L'édition française de Chevetogne *La Prière des Églises de rite byzantin* en donne l'explication suivante : « On donne ce nom *(Pâques)* à la fête de Noël pour signifier qu'elle est la seconde du calendrier ecclésiastique, et qu'elle égale en importance la fête de Pâques elle-même » [1].

La première partie de cette explication ne nous semble pas tout a fait exacte. Quant à la seconde, elle est un peu trop générale. Aucun degré d'importance ne peut être appliqué aux fêtes de première classe de Notre-Seigneur : elles sont toutes en égale relation avec la Pâque, « fête des fêtes », vers laquelle elles sont toutes orientées. Ainsi par exemple l'Épiphanie et la Pentecôte

1. T. II, 1re p., note de la p. XLIII de la 1re éd. (1939), p. 43 de la 2e (1953). Voici, pour la facilité du lecteur occidental, une explication utile tirée du même ouvrage (2e éd., pp. 70-71) : « La première classe (de fêtes) contient les grandes fêtes de la Mère de Dieu et du Seigneur. Toutes sont précédées et suivies d'un ou plusieurs jours d'avant et d'après-fête, et elles se terminent par un jour de clôture où on reprend l'office de la fête en le réduisant à la quatrième classe... Plusieurs de ces fêtes sont suivies d'un jour consacré à la mémoire des personnages secondaires qui ont été mêlés à l'accomplissement du mystère qu'elles rappellent. Quelques-unes de ces mémoires sont appelées synaxes ».

sont tout autant reliées à Pâques que la Noël. Sans doute, l'Église marque par des signes extérieurs l'importance du contenu et la signification de telle ou telle fête. Ces signes sont exprimés par les détails du typicon se rapportant à l'office, ce qui joua certainement un rôle dans la dénomination de « Pâques » appliquée à la Noël. Mais, à notre sens, c'est un autre indice, d'ordre interne, qu'il faut faire valoir en l'occurrence : indice qui est inclus dans le contenu des hymnes liturgiques exprimant et expliquant le sens de la célébration de l'avant-fête de Noël.

On sait en effet, que, à partir d'une certaine époque, la fête de Noël fut précédée, dans le rite byzantin, d'offices contenant des particularités qui sont propres à la semaine sainte. Ces mêmes particularités se retrouveront également dans la célébration de l'avant-fête de l'Épiphanie — autre fête de première classe suivant immédiatement Noël —, avec toutefois cette différence que les livres liturgiques ne mentionnent pas à son endroit le nom de « Pâques ». Cette appellation prend donc une signification particulière pour la Noël, faisant valoir que la relation interne de celle-ci avec la fête de Pâques est autre chose qu'un élément extérieur.

Le but de cette étude est d'exposer et de préciser le sens de cette relation interne, qui a laissé sa trace bien apparente dans les hymnes liturgiques des jours de l'avant-fête. L'insuffisance des sources ne nous permettra pas d'indiquer le moment et l'endroit de l'apparition, dans les livres, de la mention « Pâques, fête de trois jours ». Mais cela n'a pas grande importance, notre intention étant de découvrir le moment de l'apparition des particularités liturgiques rapprochant extérieurement la célébration de la Noël de celle de Pâques, et de tracer en termes généraux l'idée de la relation interne entre ces deux célébrations telle qu'elle est exprimée dans les hymnes (tropaires et odes des canons).

En règle générale, les grandes fêtes orthodoxes, sauf Pâques et Pentecôte, ne connaissent qu'un seul jour d'avant-fête. Noël et l'Épiphanie font aujourd'hui exception : Noël a cinq jours et l'Épiphanie quatre. Les deux fêtes sont précédées d'un carême commun de quarante jours, carême pas très rigoureux à la vérité, et que l'on nomme *Carême de Noël*, bien qu'il concerne les deux

fêtes à la fois — on peut considérer l'Épiphanie comme faisant partie du cycle de Noël [1] —, ou parfois aussi *Carême de Saint-Philippe*, parce qu'il commence en la fête de ce saint.

Trois de nos fêtes de première classe se trouvent déjà préparées dans l'office du dimanche qui les précède, et sont également rappelées dans celui qui suit. Il s'agit de l'Exaltation de la Sainte Croix — fête spécifiquement hiérosolymitaine —, de la Noël et de l'Épiphanie. Noël a même deux dimanches qui en font la préparation. Ce trait souligne encore davantage leur ressemblance liturgique.

Il n'existe pas pour le carême de l'Avent de livre propre, semblable au triodion pré-pascal, qui évince presque les célébrations du calendrier. Le calendrier suit ici son cours normal avec l'application ordinaire du typicon. Seuls les derniers jours avant Noël ont reçu un caractère particulier, dont le but est précisément de rapprocher les cinq jours d'avant-fête de la semainte sainte. Une telle similitude n'est pas survenue d'un seul coup : on peut en trouver déjà implicitement les éléments dans quelques allusions isolées chez les Pères de l'Église, comme dans les premières hymnes liturgiques et les homélies. Pour déterminer leur développement et leur fixation, il faut examiner plusieurs points qui les concernent et montrent l'évolution de leur contenu théologique dans les offices. Nous allons nous borner strictement ici aux compositions liturgiques de l'avant-fête et de la fête de Noël, sans cependant en examiner le sens profond qui a certainement déjà attiré l'attention des théologiens. Nous essayerons tout d'abord de déterminer le moment où a été introduite la célébration insolite des cinq jours. L'examen des typicons nous permettra de conclure que cet usage, bien établi aujourd'hui, n'a été fixé que vers le milieu du XIe siècle. Le second point de notre exposé portera sur l'origine du contexte

1. Ainsi les odes de Joseph l'Hymnographe dédiées aux *Προεόρτια τῶν Φώτων* (PITRA, *Analecta*, t. I, pp. 400 et 405) rapprochent également les deux fêtes. De même le tropaire des heures de l'avant-fête (None, après « Et maintenant... ») se termine par les paroles « Fais-nous voir aussi ta sainte Théophanie ». Même chose encore dans les stichères de S. Jean Damascène et de S. André de Crète pour le 2 janvier. Les détails communs des typicons, analogues à ceux d'avant Pâques, les rapprochent également.

théologique suivant lequel ces compositions ont orienté le sens religieux de la fête de Noël.

I

Les recherches faites dans les anciens typicons ne nous révèlent pas, avant le Xe siècle, d'indication concernant le caractère exceptionnel de l'avant-fête de Noël. Le canonarion de Jérusalem, dans sa rédaction géorgienne du VIIe siècle [1], ne signale que l'office du 24 décembre avec la litie. Le ménologe de l'évangéliaire du VIIIe siècle mentionne déjà un dimanche spécial avant Noël [2]. De même l'évangéliaire du Sinaï de l'année 715 note un jour d'avant-fête. Le ménologe de Constantinople prescrit la paramonie ou vigile avant Noël [3]. Le canonarion du Sinaï du Xe ou XIe siècle donne la même indication [4]. Les typicons de la Grande Église de Constantinople du IXe siècle prévoient également un jour d'avant-fête, en indiquant en même temps le dimanche de tous les Justes depuis Adam ; mais on n'y fait pas encore l'office des heures royales [5]. Seul un manuscrit géorgien du Xe siècle, présumé de pratique palestinienne [6], détermine la célébration de l'avant-fête à partir du 21 décembre. Mais plusieurs particularités la distinguent de l'usage actuel. Au 21 décembre, ce manuscrit note, non pas la mémoire selon le calendrier, mais la célébration qui se rapproche le plus de notre dimanche actuel des Justes, et qui commémore tous les patriarches de l'Ancien Testament. La *Taktikon* de Nikon de la montagne Noire, mentionne également ce jour. D'autre part, la commémoraison de Joseph-le-Juste est notée, dans le manuscrit géorgien indiqué plus haut, au 23 décembre, alors que dans

1. M. Skaballanovič, *Roždestvo Christovo*, Kiev, 1915, p. 183-185.
2. Archimandrite Serge (Spasskij), *Polnyj Měsjaceslov Vostoka*, T. I, 1875, p. 72.
3. *Ibid.*, p. 73.
4. A. A. Dmitrjevskij, *Typika*, t. I, pp. 206-208.
5. Dmitrjevskij, *l. c.*, pp. 33-37. — Heures royales : offices des petites heures et des typiques, composés de psaumes spéciaux et de lectures, et qui se célèbrent solennellement aux vigiles de Noël et de l'Épiphanie et le vendredi saint.
6. Skaballanovič, *l. c.*, p. 184.

notre calendrier elle est actuellement fixée au dimanche après Noël. Selon le manuscrit géorgien indiqué plus haut, les commémoraisons du roi David et de Jacques-le-Juste [1] restent également fixées à ce dimanche après Noël, tandis que notre célébration actuelle réunit en un seul dimanche après la fête ces trois mémoires. Le typicon de la Grande Église contient des divergences d'avec le typicon des Studites [2] pour ce qui est des aliments permis pendant l'avant-fête, et ne mentionne d'office spécial que pour le 24 décembre. Le typicon des Studites, d'autre part, introduit en Russie au XIe siècle, n'indique qu'un seul jour d'avant-fête [3]. Sans doute, les lectures des dimanches avant et après Noël sont déjà fixées dans l'évangéliaire du VIIIe siècle édité par Porphyre Uspenskij et dans l'évangéliaire de 835, mais la célébration de l'avant-fête à partir du 20 décembre n'y est nullement présente [4]. De même, le canonarion du Sinaï des Xe et XIe siècles n'indique que la paramonie, c'est-à-dire l'office propre de la vigile.

Mais voici que le typicon d'Evergetis à Constantinople, datant du XIe siècle, note un dimanche des Justes, un dimanche des Saints Pères et *cinq jours* d'avant-fête à partir du 20 décembre. De plus, il indique pour ces jours les stichères de Cyprien le Studite et le canon de l'hymnographe Joseph avec les remarques suivantes : « A partir de ce jour, nous commençons à chanter la célébration de l'avant-fête en délaissant complètement l'octoïchos : nous chantons l'Alleluia (en signe de jeûne) au lieu du prokimenon et du *Θεὸς Κύριος*, sauf le 20 décembre, jour de la commémoraison de saint Ignace, et le 24, jour de la paramonie » [5]. Le synaxaire du Mont Athos (Iviron, XIe s.) [6] indique également la célébration de l'avant-fête à partir du 20 dé-

1. Jacques-le-Juste est le « frère du Seigneur », qui fut évêque de Jérusalem, et que la tradition orientale distingue des deux apôtres du même nom.
2. Dmitrjevskij, *l. c.*, t. II, p. xliii.
3. Golubinskij, *Istorija Russkoj Cerkvi*, t. I, 2, p. 564.
4. Mansvetov, *Cerkovnyj Ustav*, Moscou, 1885, p. 50.
5. Dmitrjevskij, *l. c.*, pp. 338, 343, 345, 346.
6. Skaballanovič, *l. c.*, p. 191.

cembre ainsi que les heures royales, ce que confirme encore le typicon de la Bibliothèque vaticane (XIIIe s.) [1].

C'est donc dans les typicons du XIe siècle que nous rencontrons pour la première fois la forme se rapprochant le plus de la célébration actuelle de l'avant-fête. En tout cas, les jours y sont calculés dans l'ordre de notre pratique. L'avant-fête y commence le 20 décembre et les heures royales y figurent. Il est curieux de noter que le typicon slave de St-Sabbas du XIIe siècle n'indique pas la célébration de l'avant-fête de la même manière, mais mentionne les heures royales [2], alors que le typicon des Studites [3] ne note pas les heures de la paramonie de Noël, mais n'indique que les matines, la liturgie et les vêpres avant la fête [4] : « La veille de Noël, y lit-on, et de la fête des Lumières (6 janvier), le soir du jeudi saint et le samedi saint, nous ne chantons pas les complies, mais seulement le trisagion au réfectoire ».

C'est donc à Constantinople, et au XIe siècle seulement, qu'apparaît la première indication concernant la pratique actuelle de l'avant-fête de Noël. On trouve certaines différences dans les typicons ultérieurs. La version slave du typicon studite [5] du XIIe-XIIIe siècle, indique la célébration de l'avant-fête à partir du 22 décembre : il se peut que cela soit en conformité avec le manuscrit géorgien indiqué plus haut. Les manuscrits du typicon de Jérusalem des XIVe et XVe siècles (Moscou) indiquent notre célébration de l'avant-fête, mais ne mentionnent pas les triodions des complies.

Le typicon d'Antonin Kapustin de 1392 [6], qui se trouvait jadis dans la bibliothèque impériale de St-Pétersbourg, indique à partir du 20 décembre le chant du kontakion de Joseph l'Hymnographe (IXe s.) : « Aujourd'hui la Vierge ». Pourtant on se demande si l'origine de cet usage remonte bien au XIe siècle, date des rubriques du typicon d'Evergetis, ou s'il ne s'agit pas là plutôt de la fixation d'un usage existant. Cette

1. Djjakovskij, *Trudy kievskoj duchovnoj Akademii*, 1908, p. 3.
2. Dmitrjevskij, *l. c.*, t. II, p. 15.
3. Mansvetov, *l. c.*, p. 81.
4. Th. Studite, *Poln. Sobr. Sočinenij*, Moscou, 1908, t. II, p. 856.
5. Skaballanovič, *l. c.*, p. 192.
6. Dmitrjevskij, *l. c.*

dernière hypothèse ressort des données de l'hymnographie elle-même, qui fait chanter au cours des offices de ces jours, des pièces datant au plus tard du Xe siècle. Beaucoup de ces hymnes ont conservé dans leurs titres les noms de leurs auteurs. Certes, souvent ces indications sont inexactes et tout particulièrement celles des chants anciens. Mais dans le cas présent, les auteurs des nombreux chants sont bien identifiés. Ainsi on trouve dans les Ménées du 20 décembre, le premier jour de l'avant-fête actuelle, des stichères d'Anatole de Thessalonique (Xe s.), d'André Piros (IXe s.), de Cyprien le Studite (IXe s.) et de Romain le Mélode (VIe s.). On sait qu'Anatole, qui fut évêque de Thessalonique à la fin du IXe siècle, est l'auteur des stichères consacrés aux nombreuses célébrations d'avant-fêtes : Noël, Épiphanie, Transfiguration, Exaltation de la Croix, Annonciation, Assomption, etc. Il travailla dans la même ligne que son prédecesseur, Joseph l'Hymnographe, ajoutant aux œuvres de celui-ci ses propres compositions consacrées aux avant-fêtes. Les stichères d'Anatole se trouvent déjà dans le sticherarion du XIe siècle [1]. André Piros, que Philarète confond avec André de Crète, n'a donné qu'un seul stichère pour l'avant-fête du 20 décembre. Quant au canon d'André de Crète en l'honneur du saint de ce jour, à savoir saint Ignace d'Antioche, il diffère notablement de ce stichère, et ne contient aucune allusion à la proximité de Noël ou de son avant-fête, ce qui est par contre nettement perceptible dans les canons de Joseph l'Hymnographe dont nous reparlerons tout à l'heure, pour les 21 et 22 décembre, jours des commémoraisons respectives des martyres sainte Julienne et sainte Anastasie. Il est vrai que dans les theotokions d'André, consacrés à la Vierge, il est parlé de la Nativité du Christ mais dans un sens très général et non comme de l'événement tout proche de la fête. Par conséquent, le stichère d'André Piros ne correspond pas du tout au canon d'André de Crète, et il ne faut pas confondre ces deux auteurs. André de Crète, vivait au VIIe siècle et ignorait la pratique des cinq jours.

Quant aux stichères de Cyprien le Studite [2], auteur du IXe

1. Métropolite PHILARÈTE (Gumilevskij), *Istoričeskij obzor pěsnopěvcev è pěsnopěnij grečeskoj cerkvi*, 2e éd. Černigov, 1864, p. 349.
2. PITRA, *l. c.*, p. 418.

siècle, et de Romain le Mélode, d'une époque bien antérieure, nos livres liturgiques les ont eux aussi pour les jours suivants, et entre autres pour le 24 décembre. Les stichères de Cyprien ont trouvé place au dimanche des Saints Pères, tandis que ceux de Romain, composés avec un acrostiche alphabétique [1], et chantés maintenant aux jours d'avant et d'après-fête, ont été extraits arbitrairement d'une grande œuvre écrite pour un seul et même jour — comme nous le montre l'ordre alphabétique — et comptant quatre-vingt-dix-neuf strophes. Plusieurs de celles-ci sont restées sans emploi, tandis que celles qui ont été utilisées par groupes de six aux offices des cinq jours, n'ont pas été prises dans leur ordre : les Ménées slavons par exemple, placent au 20 décembre les strophes 1, 42, 43, 45 et 83, tandis que les grecs y ajoutent 41, 44, 85.

Joseph l'Hymnographe, moine et confesseur de Constantinople († 883), va nous apporter des données nouvelles. Il avait visité la Sicile et Thessalonique [2], et imitant les œuvres de Romain le Mélode [3], composa un certain nombre de canons pour les jours du 20 au 24 décembre. Son premier canon sur la célébration de l'avant-fête comporte l'acrostiche suivant : « Joseph chante cette fête », et commence ainsi : « Commençons aujourd'hui la célébration de l'avant-fête de Noël », ce qui indique tout un programme conçu par l'hymnographe : ses canons pour les jours des 21 et 22 décembre, comme nous l'avons déjà noté, consacrés aux martyres Julienne et Anastasie, parlent sans cesse dans les tropaires de la proximité de la fête. En outre, le 21 décembre, Joseph composa, en plus du canon dédié à la martyre Julienne, un canon spécial pour l'avant-fête. Le canon consacré à Anastasie le 22 décembre commence par ces paroles : « Apportons nos hymnes à Dieu qui vient pour s'incarner en la Vierge ». Joseph l'Hymnographe préparera donc, par ses compositions liturgiques, la modification du calendrier. De plus, pour le 23 décembre il composa — et ceci est très important pour notre sujet — un canon spécial avec les *hirmoi* du samedi saint, les-

1. *Ibid.*, pp. 222-241.
2. PHILARÈTE, *l. c.*, p. 360.
3. Voir p. ex. son kontakion sur l'avant-fête de Noël ; cfr PITRA, *l. c.*, p. 381.

quels sont en réalité une œuvre de la moniale Cassia, mais où les expressions des *hirmoi* sont changées et adaptées à la fête de Noël. Pour le même jour, en commémoraison des martyrs de Crète, nous avons un autre canon non signé, où dans les theotokia on marque l'approche de la fête de Noël [1].

Ainsi donc, c'est à la fin du XIe siècle qu'on a introduit à Constantinople les cinq jours de célébration de l'avant-fête de Noël, — et ceci vaut également pour la célébration de l'Épiphanie. Ce fait n'a pas été l'œuvre du typicon des Studites ni de celui de Jérusalem — les typicons les plus répandus — ni de celui de la Grande Église : ce fut le typicon d'Evergetis, d'importance secondaire quoique d'origine constantinopolitaine, qui introduisit le premier, dans la pratique liturgique, l'indication des particularités des offices tombant en ces périodes. Mais elles ne passèrent ensuite que peu à peu dans les autres typicons. Ainsi la version slave du typicon des Studites du XIIe siècle [2] parle de la célébration de l'avant-fête au 20 décembre, alors que dans une autre copie du typicon des Studites de 1398 (Moscou), cette indication n'existe pas. Le ménologe de ce même typicon du XIIe ou du XIVe siècle possède dans sa deuxième rédaction l'indication concernant la célébration de l'avant-fête à partir du 20 décembre, tandis que la première rédaction ne mentionne pas ce jour [3].

II

Le typicon d'Evergetis à Constantinople, ainsi que le synaxaire d'Iviron au Mont Athos fixèrent donc la pratique des cinq jours avant Noël, laquelle subsiste encore aujourd'hui dans notre liturgie. Par conséquent, l'innovation que nous avons relevée tout à l'heure, due à Joseph l'Hymnographe au IXe

1. Ce canon est attribué soit à Germain (VIIIe s., cfr Dmitrjevskij, *l. c.*, p. 346) soit à Georges de Nicomédie (Philarète, *l. c.*, p. 353). Cette dernière attribution est plus vraisemblable car, au temps de Germain, les premiers jours de la célébration de l'avant-fête n'étaient pas encore connus, tandis que Georges était contemporain de Joseph.

2. Serge, *l. c.*, t. I, ann., p. 28.

3. *Ibid.*, p. 59.

siècle, s'est vue entérinée par un typicon privé de Constantinople, et s'introduisit de là dans les typicons des Studites et de Jérusalem. Mais le typicon d'Evergetis y apporta encore quelques autres compléments, tels que les complies sous une forme inaccoutumée, genre d'offices secondaires pratiqués particulièrement pendant le carême pré-pascal et la semaine sainte, et au cours desquels sont chantés des triodions et des diodions spéciaux, c'est-à-dire des canons abrégés. C'est ici que notre étude va révéler tout son intérêt. En effet, ces canons d'avant Noël, abrégés ou complets, paraphrasent les *hirmoi* et les tropaires des triodions et des canons de Cosme de Maïouma chantés durant les matines de la semaine sainte ; leur paraphrase va si loin que même les acrostiches, avec désignation des jours de la semaine, y sont entièrement conservés : *Τῇ δευτέρᾳ, Τρίτῃ τε, Τετράδι ψάλλω, Προσάββατόν τε* pour aboutir au jour 24 décembre en celui-ci : *Καὶ σήμερον δὲ σάββατον μέλπω μέγα.* De qui sont ces pièces ? Les Ménées grecs, dans une note explicative du premier triodion du 20 décembre, apportent le témoignage d'un manuscrit du Mont Athos (Koutloumousiou) — datant sans doute du XIIIe siècle [1] — attribuant la paraphrase à Syméon « Logothète et Métaphraste » [2] écrivain byzantin de la deuxième moitié du Xe siècle, fêté les 9 et 27 novembre, et célébré par un office spécial de Michel Psellos (XIe s.) [3] et au XVe siècle par Marc Evgenikos [4]. On trouve au même endroit dans les Ménées une indication, suivant laquelle l'auteur de ces triodions serait, non pas Syméon Métaphraste, mais celui qu'Allatius appelle Syméon le Moine. Or, il n'y a pas de trace, dans la littérature, d'un Syméon le Moine auteur d'hymnes liturgiques au Xe siècle. La question vaut la peine d'être étudiée, car la solution pourra nous aider à dater ces canons. Ni Syméon le Studite, ni Syméon le Nouveau Théologien ne cadrent avec les données du problème. Allatius connaît quelques œuvres de Métaphraste, mais il ne les connaît pas toutes. Les prières avant

1. DMITRJEVSKIJ n'en donne pas de description détaillée.
2. Décembre, p. 222, notes.
3. Cfr une note de A. Spasskij (en russe) sur les travaux de l'évêque Arsène de Kirillov, dans *Vizantijskij Vremennik*, X (1903), p. 669.
4. K. KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 1897, p. 115.

et après la communion, par exemple, sont de Métaphraste, ainsi que les stichères alphabétiques du grand canon du carême, les kontakia dédiés à saint Sabbas et à sainte Marie l'Égyptienne [1], le canon des complies du vendredi saint sur les lamentations de la Vierge conservé en deux rédactions et dont la seconde est insérée dans le Pentecostarion édité à Lvov en 1868, comme canon du mésonyktikon de Pâques. Qu'Allatius ait appelé l'auteur « moine » ne peut nous surprendre. Métaphraste est bien appelé dans le cod. *Vaticanus* Syméon Logothète *τοῦ δρόμου* [2]. Dans les pièces liturgiques, on rencontre des épithètes variées : Jean Damascène est tantôt appelé moine, tantôt Damascène, tantôt encore *κύρ[ιος] Ἰωάννης* ; Théodore Studite est souvent appelé simplement « le Studite », ou « Théodore » ; Léon-le-Sage est nommé soit *Δεσπότης* soit *Μάγιστρος* ou encore *Βύζας* ou *Βυζάντιος*. Nulle part on ne dit que Syméon Logothète ait été moine. Philarète l'appelle « l'ascète secret » [3]. Psellos nous dit dans la 6e ode de son canon que les écrits de Métaphraste avaient été composés par la volonté de Dieu à la suite de ses conversations avec un hiéromoine qu'il avait connu dans l'île de Paros. Il parle de la vie ascétique de Syméon et l'appelle *ὅσιος*, qu'on peut traduire saint moine. Pour pouvoir déterminer le personnage, il faudrait être sûr que la paraphrase des triodions de la semaine sainte qui est chantée avant Noël, est postérieure à la fixation des cinq jours de l'avant-fête. Or ceci apparaît bien du fait qu'elle a trouvé place dans les complies, office secondaire. Il paraît clair qu'elles ont été ajoutées après la composition, par Joseph l'Hymnographe, des canons pour la célébration de l'avant-fête qui occupent aux matines la place principale. Joseph lui-même a donné un modèle de cette paraphrase dans le canon qui nous est conservé de lui pour le 24 décembre dans les Ménées slavons.

Allatius se contente d'appeler Syméon « moine », sans rien dire de plus. Peut-être avait-il en tête Syméon le Studite, qui avait composé plusieurs stichères pour le vendredi saint. Mais Syméon

1. Pitra, *l. c.*, p. 432-433.
2. Krumbacher, *l. c.*, p. 719.
3. Philarète, *l. c.*, p. 382.

le Studite avait vécu au IXe siècle, et de plus il avait été moine dans un monastère où, longtemps encore après sa mort, on ignorait la célébration de l'avant-fête. Il ne peut donc s'agir de lui. On peut en dire autant de Syméon le Nouveau Théologien. Le typicon d'Evergetis a introduit pour la première fois les complies en question au XIe siècle. Or nous sommes ici à peu près à l'époque de Syméon Métaphraste, dont on ignore la date exacte de la mort. Une des qualités de son œuvre liturgique, qui se manifeste précisément dans ses hymnes, est justement la transposition, la paraphrase (d'où son nom de Métaphraste). Ainsi par exemple son canon sur les lamentations de la Vierge pour le vendredi saint, est, dans ses deux rédactions, la transposition d'une œuvre semblable de Romain le Mélode [1], au point qu'il répète parfois les expressions mêmes de ce dernier. Pour attribuer les triodions dont nous nous occupons, à Métaphraste, nous tirons argument aussi de ce que, dans son canon du vendredi saint (2e rédaction), il revient trois fois sur l'idée de la Nativité du Christ. Dans la 4e ode, en effet, il dit : « Les rois de Perse t'apporteront, Seigneur, des offrandes, t'adorant comme Dieu, et aujourd'hui Nicodème t'apporte les onctions pour la sépulture en tant que mortel ». Et il ajoute dans la 9e ode : « Au lieu de langes, mon Fils, je t'envelopperai d'un linceul ; au lieu d'une crèche, c'est dans un tombeau obscur que je te coucherai », puis il ajoute encore : « Ne me pleure pas, ô Mère, en me voyant dans le tombeau, alors que tu m'as vu comme Dieu parmi les anges, adoré par les Mages de Perse, tandis que les forces d'en haut me glorifiaient : Gloire à Dieu dans les cieux... ». On perçoit nettement dans ce canon du vendredi saint l'interférence des motifs des funérailles avec ceux de la Nativité. Or ceci correspond au contenu des triodions de l'avant-fête de Noël. Selon notre opinion, l'attribution de ces triodions à Syméon Métaphraste dans le manuscrit de Koutloumousiou, attribution confirmée par les Ménées grecs, doit nous inspirer confiance.

Nous trouvons dans un manuscrit de date ultérieure, le typicon du katholikon du monastère de St-Pantéléimon au Mont Athos (1841) — copie d'un typicon antérieur de Dionysiou —

1. Pitra, *l. c.*, p. 101.

une indication suivant laquelle « les diodions et triodions, ὥς φησίν τινες (comme disent certains), sont des œuvres de Daphnopatos ». Théodore Daphnopatos a transposé les hymnes de saint Jean Chrysostome, a écrit la vie de Théodore Studite, et fut également l'auteur des lettres adressées au pape Jean XI et au métropolite Anastase d'Héraclée. Il a continué l'histoire de Théophane [1], mais n'a laissé d'autres traces dans la liturgie qu'un canon pour le 7 janvier, célébrant le transfert de la main de saint Jean-Baptiste d'Antioche à Constantinople en 956 [2]. Cette unique et douteuse information, dans un manuscrit si récent, ne peut être en rien confirmée, d'autant plus qu'un doute y est exprimé dans son contenu même.

Le thème général des triodions et des canons durant les jours de l'avant-fête est énoncé dans l'introduction même du premier tropaire intercalé dans le canon du 20 décembre : « La venue ici-bas du Verbe Divin est ineffable : Celui pour qui être égal à Dieu n'est pas une usurpation, se montre à tous dans la forme d'un serviteur ». Et plus loin : « Il accepte aujourd'hui la forme d'Adam dépouillé ». Nous avons ici un commentaire liturgique des paroles de l'apôtre Paul aux Philippiens 2, 5-11, qui contiennent précisément la doctrine de la kénose. Ce thème est également expliqué dans d'autres tropaires. Donnons ici quelques expressions qui nous feront mieux comprendre la pensée de l'auteur. Dans l'office du 22 décembre nous lisons : « Tu as uni à toi la créature en t'appauvrissant. Hérode dans sa férocité s'apprête, avant le crime de Pilate, à tuer le Christ libérateur du monde, qui vient verser son sang pour tous ». L'hirmos de la 6e ode est encore plus caractéristique : « Toi qui es né aujourd'hui selon la chair, tu as voulu entrer dans la mort et dans le tombeau, pour ressusciter le troisième jour ».

Ainsi donc les triodions sont consacrés aux événements de Noël, de la kénose et du thème de la Pâque *stavrosimon* et *anastasimon*. On peut dire que les complies avec triodions ont pour but de transformer la célébration des cinq jours de l'avant-fête de Noël en une sorte de semaine sainte semblable à celle

1. KRUMBACHER, *l. c.*, pp. 170 et 459 ; cfr aussi DTC, t. IV, 139.
2. Canon indiqué seulement par SERGE, le 7 janvier.

de Pâques, dont on retrouve le thème commun dans les textes pauliniens sur la kénose. Le liturgiste Skaballanovič a résumé ainsi l'idée générale des triodions : « En ce qui concerne tous les événements de Noël, l'hymnographe les a exprimés en un langage emprunté à la semaine sainte, ce qui touche profondément le cœur de ceux qui les écoutent. C'est ainsi également qu'il retrace la grande idée théologique selon laquelle l'Incarnation du Verbe-Dieu est une kénose, et qu'elle représente une croix, laquelle n'est pas moins lourde que la croix véritable. C'est aussi le moment de réflexions pieuses quant à cet aspect de l'événement célébré durant ces jours mi-douloureux du jeûne d'avant-fête » [1]. Cette idée est également soutenue par l'archimandrite Cyprien Kern [2].

Syméon Métaphraste n'est pas le seul à mettre ainsi en avant l'idée de la kénose du Christ, et à vouloir rattacher les événements de sa Nativité à sa Résurrection et à sa Passion. Déjà bien avant lui de nombreux auteurs d'hymnes parlaient ainsi. Tout d'abord, Romain le Mélode lui-même termine un de ses premiers kontakions solennels dédiés à la fête de Noël, par les termes suivants : « Sauve le monde, Seigneur, car c'est pour cela que tu es venu » [3]. Dans son stichère 52 sur la célébration de la même fête, il dit : « Les Mages par leurs dons annoncent Dieu qui s'est incarné à Bethléem, Dieu régnant et acceptant la mort ». Ces mêmes idées se retrouvent dans les hymnes de l'avant-fête et même dans celles de la fête ; par exemple, nous trouvons chez Joseph l'Hymnographe, dans le theotokion de la 5e ode du canon du dimanche des Justes : « Celui qui a la plénitude s'appauvrit selon la chair, et celui qui n'a pas de commencement accepte de commencer ; pour nous, le riche connaît la misère ». Dans ce même canon on lit encore : « Le riche est devenu pauvre. Il s'est dépouillé lui-même ». Dans le canon de Georges pour les dix martyrs de Crète, il est dit, en la 7e ode : « Le Christ nous a montré la richesse de son amour envers les hommes en devenant selon la chair pauvre comme nous ». Dans le canon du 24 dé-

1. *L. c.*, p. 59.
2. *Evcharistija*, Paris, 1947, p. 197.
3. Ikos 24. PITRA, *l. c.*, p. 11.

cembre de Joseph l'Hymnographe, on lit encore en la 8e ode : « Tu portes la forme de ton Père. Comment donc prends-tu la pauvreté de tes serviteurs ? » Nous voyons donc que le thème paulinien de la kénose avait été énoncé dans les hymnes ecclésiastiques bien avant Métaphraste, et s'était déjà manifesté chez Joseph l'Hymnographe.

Ce thème apparaît également, et avec plus de vigueur, dans les textes des hymnes du jour même de la fête. On y trouve clairement aussi la deuxième intention de l'auteur des triodions, à savoir le désir de rattacher la Noël à la future passion salvatrice du Christ. Dans le stichère de Germain des vêpres de Noël (VIIIe s.), on répète : « L'image inchangée du Père éternel prend la forme du serviteur ». Le stichère d'Anatole (IXe s.) commente le troisième don des Mages, la myrrhe, comme don apporté à celui qui fut mort durant trois jours. Le stichère de saint Jean Damascène pour les « Laudes » du 26 décembre, nous dit : « Aujourd'hui, par l'étoile Dieu amène les Mages, en nous annonçant son ensevelissement de trois jours », et le 27 décembre, nous trouvons dans un autre stichère : « Les Mages ont apporté leurs dons à celui qui est Roi et Dieu, et qui fut mort durant trois jours ».

Ainsi nous voyons que les triodions de Métaphraste contenaient un thème déjà connu dans les textes liturgiques pour la célébration de la fête, et cela dès le temps de Joseph l'Hymnographe. Métaphraste ne fait que concentrer l'idée de la kénose, et la transpose en l'empruntant aux textes déjà employés durant la semaine sainte.

L'idée de la naissance du Christ, comme début de la kénose, se base aussi, d'après les auteurs des hymnes liturgiques, sur l'enseignement d'autres Pères de l'Église qui ne nous ont cependant laissé aucun chant liturgique. Sans vouloir approfondir l'examen de cette question, citons quelques exemples. Saint Jean Chrysostome dans son homélie sur le bienheureux Philigone et la Noël, nous parle de cette fête comme de la mère de toutes les fêtes : « Si le Christ, dit-il, n'était pas né selon la chair, il n'aurait pas été baptisé, ce dont l'Épiphanie est la manifestation, et il n'aurait pas souffert, ce qui est la fête de Pâques ». Saint Épiphane de Salamine nous parle également de la relation

entre ces deux fêtes [1]. Proclus de Constantinople énumère les fêtes comme suit : Nativité, Sanctification des eaux, Résurrection. Saint Grégoire de Nysse se pose la question de la kénose qui se situerait en dehors de la relation avec la célébration de Noël [2]. Les hymnes d'Éphrem le Syrien, bien qu'elles ne soient plus employées liturgiquement dans la pratique actuelle, font allusion elles aussi à la relation existant entre la Nativité du Sauveur et sa Passion : « Quand les agneaux font retentir leurs cris dans le désert, l'Agneau pascal vient pour être conçu dans les entrailles ». Et plus loin : « Que ton jour, Seigneur, nous apporte toutes les joies, avec le rameau de la paix, afin que nous puissions célébrer aussi ta Pâque ». « Les entrailles de la Mère et le cercueil annoncent ta naissance ». « Tu as aimé la misère, tu t'es revêtu de force par tes souffrances » [3]. Saint Grégoire de Nazianze, dans son 38e discours qui fait partie de la lecture durant les matines au polyeleos dans les monastères, nous parle de la signification du don de myrrhe apporté comme à un mortel et souligne que Dieu accepta la kénose, sans perdre sa divinité. Amphiloque d'Iconium nous dit dans son discours de Noël : « Le Seigneur est devenu pareil à un serviteur » [4].

Ainsi donc l'idée de Métaphraste n'était pas une innovation. La manière dont il l'a développée dans les textes liturgiques a abouti à l'ordonnance actuelle des offices des jours d'avant-fête et les a fait ressembler extérieurement et intérieurement à la semaine sainte. Celle-ci commence donc d'une certaine manière avant la fête de l'Incarnation du Verbe de Dieu, elle se renouvelle avant la fête de l'Épiphanie et trouve son expression totale avant la fête de Pâques.

Cette interprétation ne se généralisa pas immédiatement. Ainsi la version slave du typicon des Studites des XIIe et XIIIe siècles ne connaît, nous l'avons dit, que la célébration de l'avant-fête à partir du 22 décembre ; il la présente de façon similaire au manuscrit géorgien que nous avons déjà mentionné, mais il

1. *Panarion*. Éd. russe, Moscou, 1864, t. I, p. 323.
2. *Contre Apollinaire*. Éd. russe, Moscou, 1865, t. VII, p. 96.
3. Éd. russe de la Lavra de Saint-Serge, 1900, pp. 117, 140 et 148.
4. *P. G.*, 39, 41.

ne connaît pas les triodions que le typicon de Jérusalem du XIVe siècle n'indique pas non plus. Tous ces détails nous permettent de localiser plus exactement à Constantinople la fixation de la pratique actuelle et l'interprétation kénotique de la Noël.

Cette ressemblance extérieure est encore plus accentuée par l'adaptation des heures royales de l'office du vendredi saint à celui de la vigile de Noël. On sait que ces heures marquent plus spécialement le jour du vendredi saint par des lectures tirées de l'Ancien Testament, des épîtres des apôtres et des évangiles. Elles sont accompagnées de tropaires spéciaux dont l'auteur serait, selon la tradition, le patriarche Sophrone de Jérusalem. Cette coutume était déjà connue et notée dans les typicons d'Evergetis [1] et dans celui du Vatican de 1292, où il est dit que la célébration de l'avant-fête commence à partir du 20 décembre. Il en est de même du typicon de Nikolo-Kuzuljanskij, dans le typicon des XIIe-XIIIe siècles qui connaît aussi cet usage et prescrit les complies. Le Tréphologe de Zographou au Mont Athos, qui date du XIIIe siècle, connaît la pratique des heures, mais sous une forme un peu différente, en y ajoutant des ecténies.

Il est permis de douter que les tropaires des heures de Noël aient été composés par le patriarche Sophrone : ils sont notés sous ce nom dans le manuscrit du XVIe siècle de l'Université d'Athènes [2]. Ces tropaires sont écrits d'une façon semblable à ceux du vendredi saint. Ils sont, tout autant que les triodions de Syméon, des paraphrases imitatives. Il n'est pas impossible que le patriarche Sophrone ait utilisé ses propres tropaires pour les trois jours : le vendredi saint, la paramonie de Noël et la paramonie de l'Épiphanie ; nous ne croyons pas qu'il l'ait fait pour les heures royales, si longtemps inconnues. L'insertion d'un tel office dans le typikon, tout autant que des triodions, avait certainement pour but de rapprocher quant à la forme les offices de Noël de ceux de Pâques. L'ordre de la célébration des vêpres en la paramonie de Noël, avec lectures de l'Ancien Testament interrompues par le chant de tropaires spéciaux, nous rappelle

1. Djjakovskij, *l. c.*, p. 3.
2. Dmitrjevskij, *l. c.*, t. II, p. 161.

les vêpres du samedi saint. Les Ménées grecs introduisent aux matines du 24 décembre le canon (dans la version slavonne il se trouve placé aux complies) avec le titre : « Et ce jour je chante le Grand Samedi », accompagné d'*hirmoi* paraphrasant ceux du samedi saint, ainsi que le Cherouvikon chanté ce même jour à Byzance : « Que se taise toute chair de l'homme » ; tout cela souligne encore une fois le désir de donner à la célébration de l'avant-fête des détails similaires à la forme pré-pascale et de rapprocher ainsi les deux fêtes [1].

Une telle structure liturgique nous fait mieux comprendre l'idée concernant le rapprochement des deux événements : l'incarnation et la résurrection. Elle les présente comme le commencement et la fin de la Croix acceptée par notre Sauveur, Verbe de Dieu, qui s'est fait serviteur. En définitive, cette structure est aussi celle de la proscomidie de la liturgie [2], où la patène symbolise la crèche et le tombeau de notre Sauveur. De même la divine liturgie nous présente dans son ensemble et sous une seule image, celui qui est né à Bethléem, la Maison du Pain, qui est entré dans la mort comme Agneau Pascal, et est ressuscité le troisième jour. Les paroles d'introduction prononcées par le prêtre devant l'autel avant la liturgie répètent le chant des anges à Bethléem « Gloire à Dieu au plus haut des cieux » et les paroles finales, dites également devant l'autel, rappellent la Résurrection et la glorieuse Ascension de notre Sauveur.

Th. SPASSKIJ.

1. KERN, *l. c.*, p. 196.

2. Cfr à ce sujet les remarques suggestives de Mme LOT-BORODINE, *Les apparitions du Christ aux messes de* l'« Estoire » *et de la* « Queste del Saint Graal », dans *Romania*, 1951, p. 207 sv.

Chronique religieuse [1].

Église catholique. — Il y a cinquante ans, en juillet 1907, avait lieu, sous la présidence du métropolite de Lvov, Mgr André Szeptyckyj, le PREMIER CONGRÈS UNIONISTE DE VELEHRAD (Moravie). Depuis une vingtaine d'années, les événements n'ont plus permis la continuation de ces rencontres périodiques auprès de l'endroit où la tradition place le tombeau de saint Méthode, apôtre des peuples slaves. Des théologiens orthodoxes y avaient souvent pris part, notamment en juillet 1924, et le pape Pie XI, dans un discours au consistoire de la même année, en avait exprimé sa grande joie. Il est inutile de vouloir promouvoir la cause de l'unité, disait-il, « si d'abord nous n'abandonnons pas la fausse opinion communément adoptée à travers les siècles, sur la doctrine et la discipline des Églises d'Orient ; et si de leur part ils n'arrivent pas à la conviction que leurs Pères sont d'accord avec les Latins dans une seule et même foi ; et si en outre il n'y a pas d'échanges d'idées dans un esprit de charité fraternelle » [2]. Mais si l'histoire de ces congrès est interrompue, elle ne semble pourtant pas terminée [3], à en juger par l'intérêt qu'on y porte encore aujourd'hui.

En effet, Son Éminence le cardinal TISSERANT, qui s'est rendu en juillet dernier aux festivités de MARIAZELL (Autriche), très ancien lieu de pèlerinage où se rencontraient fréquemment jadis des chrétiens d'Occident et d'Orient, a rappelé à cette occasion le rôle de Velehrad dans le passé comme foyer d'activité et d'efforts communs pour l'unité chrétienne.

En outre pour mettre en relief plus directement les congrès de Velehrad, et leur donner une certaine continuité, l'abbaye béné-

1. Pour les sigles, voir le premier fascicule de l'année.
2. Cfr *A.A.S.* XVI (1924), 490-491.
3. Cfr Maurizio GORDILLO, S. J., *Velehrad e i suoi congressi unionistici* (1907-1957), dans *La Civiltà Cattolica*, 15 juin 1957, pp. 569-583.

dictine de SAINT-PROCOPE à Lisle (Ill., U.S.A.) qui groupe un certain nombre de moines d'origine tchèque et slovaque, a déjà tenu son second CONGRÈS national unioniste du 29 août au 1er septembre [1], sous la présidence du Rme P. Ambroise ONDRAK, O. S. B. Ces journées ont été honorées de la présence de LL. Ém. les cardinaux STRITCH, métropolitain d'Illinois et TIEN, archevêque de Peiping, ainsi que d'autres archevêques et évêques. On remarqua une participation particulièrement nombreuse d'étudiants américains des universités catholiques d'Amérique. Un grand nombre de témoignages de sympathie furent adressés aux congressistes, entre autres de la part de Son Ém. le cardinal WYSZYNSKI de Varsovie [2]. Parmi les conférenciers citons les RR. PP. Augustin ROCK, O. P., Paul MAILLEUX, S. J., Polycarpe SHERWOOD, O. S. B., les professeurs František DVORNIK et Élie DENISSOFF. Le Rév. Basile SHEREGHY, directeur de l'Institut des SS. Cyrille et Méthode de Pittsburgh (Penns.), parla de la nécessité de relations personnelles avec les chrétiens orthodoxes. Nous nous réjouissons des magnifiques efforts de nos confrères d'Amérique, en ce pays où le problème de l'unité chrétienne se pose avec une actualité croissante, et où le voisinage d'Occidentaux et d'Orientaux réclame d'urgence des « échanges d'idées dans un esprit de charité fraternelle ».

URSS. — A l'occasion du 40e anniversaire de la Révolution d'octobre, la propagande soviétique n'a pas manqué d'insister sur les principes athées qui sont à la base du régime. Du 20 au 30 mai, a eu lieu à Moscou un CONGRÈS DE L'ATHÉISME SCIENTIFIQUE, organisé par la Société pour la propagation des connaissances politiques et scientifiques. Y participaient 350 dirigeants d'organisations antireligieuses ou d'instituts scientifiques de l'Union soviétique. Voici quelques thèmes des principaux rapports, qui seront réunis dans un nouveau recueil de propagande : M. B. MITIN, *Le contenu et les tâches de la propagande athée scientifique dans les conditions d'aujourd'hui ;* A. I. OPARIN, *Les don-*

1. Le premier a eu lieu l'an dernier, du 28 au 30 septembre. Cfr *Chronique* 1957, p. 70.
2. Cfr *OR* 14 septembre, p. 3.

nées les plus récentes concernant l'origine de la vie sur la terre; M. E. OMELJJANOVSKIJ, *La lutte entre le matérialisme et l'idéalisme en physique;* G. V. PLATONOV, *La lutte entre le matérialisme et l'idéalisme dans les sciences biologiques;* I. N. UZKOV, *Le sectarisme contemporain et son idéologie* [1]. Le congrès a pris des mesures pour améliorer la qualité de la propagande et des propagandistes, ayant constaté de graves lacunes dans ce domaine. Un « MANUEL DE L'ATHÉE » est à l'étude ; on préparera des films sur des thèmes athées-scientifiques, etc. La revue *Science et Vie* annonce régulièrement l'édition de nouvelles brochures de propagande antireligieuse.

A l'occasion du Festival de la Jeunesse qui a eu lieu à Moscou en juillet dernier, plusieurs visiteurs ont pu constater d'une part l'ignorance des questions religieuses dans la jeunesse soviétique, et d'autre part l'intérêt qu'elle prend à les mieux connaître. Mlle Katherine HUNTER BLAIR, étudiante en littérature russe, a écrit dans le *Tablet* quelques articles intéressants sur ce sujet. Elle résume son expérience dans cette phrase qu'un jeune ouvrier athée prononça au cours d'une discussion animée sur l'évincement de la religion par la science : « L'unique sujet que chaque Russe, peu importe ses opinions philosophiques ou politiques, aime de discuter est : Dieu existe-t-il ? » Sans le vouloir, la conversation passe naturellement aux choses de la religion, qui exercent sur le Russe moyen une fascination invincible.

« Un jour, dit-elle, j'étais dans un autobus de la banlieue de Moscou, avec un ami russe, lisant à haute voix les sermons d'un grand évêque du XVIIe siècle, et les traduisant du slavon ecclésiastique en russe moderne. Soudain je me rendis compte de ce que les gens de notre entourage prêtaient l'oreille pour écouter. Si l'on voulait faire dans un autobus de Londres la même expérience avec, par exemple, un sermon de Bossuet, je me demande si l'effet serait le même » [2].

Le R. P. A. WENGER, rédacteur en chef de *La Croix*, fait ainsi le récit de sa visite au MONASTÈRE DE LA TRINITÉ DE SAINT-SERGE à Zagorsk, le 24 juillet 1956 :

1. Cfr *Science et Vie*, Moscou 1957, n° 7, p. 43.
2. Cfr *T* 24 août, p. 141. Pour accueillir les jeunes chrétiens de l'étranger,

Au calendrier de l'Église orthodoxe, c'était un jour sans fête spéciale. Pourtant une vive animation régnait dans l'enceinte du monastère. La messe de 10 heures venait de s'achever ; quelques centaines de fidèles se dispersaient dans les divers sanctuaires pour se livrer à leurs dévotions particulières. La plupart se dirigèrent vers la cathédrale de la Trinité pour aller prier sur la tombe de saint Serge. La châsse autour de laquelle les moines montent une garde ininterrompue de prières disparaît presque sous les lustres supportant les lampes d'huile, cachées par les candélabres chargés de bouquets de cierges offerts par les fidèles. Ceux-ci viennent là, se signent, se prosternent, murmurent quelque prière, puis, tout à coup, unissent leurs voix à la louange qui monte de quelques coins de l'église vers le titulaire du monument...

Parmi cette foule, il y avait un groupe de pionniers, garçons et filles, installés dans quelque bâtiment désaffecté du monastère ou venus d'un camp de vacances situé à proximité. Ces jeunes, les filles surtout, cherchaient visiblement à échapper à la surveillance de la jeune femme qui faisait fonction de cheftaine *(vojati)*, afin de visiter à leur aise les églises, admirer les fresques et aussi pour causer avec les touristes étrangers. Mais leur conductrice les avait à l'œil ; elle eut tôt fait de les ramener au groupe, pour la visite collective des monuments.

Lorsqu'ils entrèrent dans l'église de la Trinité, je me suis posté dans un coin pour observer le comportement de cette génération nouvelle formée selon les principes du matérialisme dialectique. En mettant le pied dans l'église, la plupart se signèrent ; quelques filles dirent tout haut : *Christos voskrese :* le Christ est ressuscité. Personne n'avait une attitude irrespectueuse.

J'ai profité d'un moment d'accalmie pour visiter tout à loisir l'église de l'Assomption. Le moine gardien du sanctuaire s'apprêtait à fermer les portes. Le trouvant ainsi tout seul, je lui dis quelques mots. Lorsqu'il eut appris que j'étais un prêtre catholique, il s'empara brusquement de ma main pour la baiser religieusement et affectueusement. Je l'ai questionné sur les mouvements de pèlerins et la pratique religieuse. Les grands jours de Zagorsk sont naturelle-

les prêtres paroissiaux avaient été priés de décorer de fleurs leurs églises. Environ 600 de ces jeunes congressistes ont été les hôtes du patriarche de Moscou au monastère de la Trinité de Saint-Serge à Zagorsk (80 km de Moscou), où ils se sont rendus en 30 autobus. Le métropolite Nicolas les a encore entretenus sur la lutte pour la paix. Des entretiens animés ont eu lieu sur la compatibilité du christianisme et du marxisme.

ment les fêtes patronales de la Pentecôte (la Trinité dans l'Église orthodoxe), et de Saint Serge (25 septembre) ; ce jour-là, les pèlerins se comptent par dizaines de milliers. Aux jours les plus communs, même en hiver, il passe toujours quelques centaines de pèlerins au monastère. Et, pour m'en donner une preuve, le moine montra dans un coin de l'église, sur une dalle de pierre, des centaines de feuilles de papiers, d'humbles feuilles volantes, déposées là par les pèlerins : actions de grâces et prières de demandes, quelquefois de simples noms, crayonnés par une main malhabile, confiés à la Vierge Marie. Sur d'autres, je lisais ces invocations : « Mère de Dieu, sauvez la Russie ! Saint Serge, priez pour nous !... » [1].

La délégation de l'Exarchat de l'Église orthodoxe russe (patriarcat de Moscou) en Europe occidentale, qui visita en août 1956, l'URSS, a publié un rapport sur son voyage [2]. Les délégués ont été frappés par le nombre des croyants qui fréquentent les églises, et l'intense esprit de prière qu'ils manifestent. Ils ont été favorablement impressionnés par la solennité des offices et des chants liturgiques « quoique le choix des mélodies ne corresponde pas toujours strictement à la tradition liturgique orthodoxe ; en effet, dans quelques églises on aime un peu trop les chants de concert » [3]. « La communion fréquente aux saints mystères est un des phénomènes les plus bénéfiques de la vie religieuse en URSS ». Par contre, la place occupée par les offices de dévotion (acathistes) a paru un peu exagérée aux visiteurs : « Il est incontestable que dans les acathistes s'exprime un authentique et profond sentiment de piété du peuple croyant, mais il y a le danger de voir ces acathistes prendre trop de place dans la conscience des fidèles au détriment de l'importance centrale, fondamentale, qu'occupe à juste titre la divine liturgie, la sainte Eucharistie, dans la piété chrétienne ».

Les délégués ont été déçus par les sermons, dont la plupart se limitent aux souhaits de bonne fête ou à un enseignement de vérités morales élémentaires, sans qu'on y donne une place

1. Cfr *L'Unité de l'Église* (Abbaye de Saint-Gérard, Belgique), juillet 1957.
2. Cfr *V* nº 25, 1957, pp. 22-28.
3. Pourtant, plus d'une fois nous avons pu signaler des directives données par le patriarche à ce sujet.

suffisante aux fondements de l'enseignement chrétien, aux vérités théologiques de la foi, aux explications du sens dogmatique de la fête [1]. Parmi le clergé de Moscou et de Léningrad, on a pu constater un grand nombre de jeunes ecclésiastiques. Les académies théologiques ont fait la meilleure impression, quoique leurs bibliothèques, riches en ouvrages de sciences ecclésiastiques pour la période d'avant 1918, soient privées d'œuvres et d'éditions de textes parues en Occident au cours des quarante dernières années. A l'académie de Léningrad, « il n'y a même pas, nous dit-on, cette œuvre indispensable pour tout travail théologique : la Patrologie de Migne ». Quant aux travaux des étudiants, ils donnent l'impression d'être sérieux ; leur seul défaut est l'ignorance des sciences théologiques modernes, ainsi qu'une certaine incapacité d'exprimer les idées philosophiques et théologiques avec unité et cohérence. La déclaration commune se termine en répétant son admiration devant l'« exceptionnelle puissance » de l'esprit de prière des fidèles.

Bulgarie. — Selon des chiffres donnés récemment par le patriarche CYRILLE de l'Église orthodoxe bulgare, sur les sept millions d'habitants de la Bulgarie, six millions se rattachent à l'Église orthodoxe. Le 7e million est composé, pour près de la moitié, de musulmans, de 15.000 protestants, 10.000 catholiques romains, 10.000 gitans et 5.000 juifs. Il y a, à l'heure actuelle, environ 120 étudiants qui se préparent au sacerdoce à l'Académie théologique de Sofia; plusieurs centaines d'autres sont aux études dans les autres séminaires. Alors que dans les académies théologiques de Russie le programme des cours comporte l'étude de la constitution de l'État, mais non celle du matérialisme dialectique, celui-ci est enseigné à l'Académie de Sofia. De même, l'Église orthodoxe russe vit des seuls dons de ses fidèles, tandis que l'Église de Bulgarie reçoit en outre des subsides réguliers de l'État [2].

Radio-Sofia consacra le 19 juin une émission à la campagne pour l'enseignement athée. L'éducation athée de la jeunesse

1. Nous avons signalé dernièrement une critique semblable dans la revue même du Patriarcat de Moscou. Cfr *Chronique* 1957, p. 205.
2. Cfr *SŒPI* 5 juillet.

devra surtout s'intensifier dans les régions de population musulmane. Le sentiment religieux y serait encore très vivant, tandis que dans le reste du pays il ne rencontre que peu d'appui. Pour lutter contre le fanatisme et les préjugés religieux qui empêchent la participation à la vie nouvelle de la nation, il faut se servir des possibilités qu'offre l'école. On ne peut supprimer les fêtes religieuses traditionnelles, mais il faut faire comprendre aux enfants l'inanité de ces légendes, l'absurdité des icones, des signes de croix, des prières. La lutte contre la religion ne doit pas être passive et abstraite ; elle doit devenir graduellement agressive.

Chine. — Le 30 mai, fête de l'Ascension, l'archimandrite BASILE Chuan a été consacré à Moscou, évêque de Pékin par le métropolite NICOLAS de Kruticy, assisté des deux archevêques, Mgr VICTOR de Krasnodar et Kubansk (jadis exarque en Asie orientale) et Mgr MACAIRE de Možajsk [1]. C'est sous la pression du nouveau régime que l'Église orthodoxe de Chine a dû rapidement se dérussifier [2] ; elle est maintenant devenue autonome. Le nouvel évêque de Pékin, né en 1888, fut diacre de 1915 à 1948 ; il avait décliné en 1951 la nomination au siège de Tientsin. Les paroles qu'il a prononcées à l'occasion de son sacre révèlent en lui un homme d'une grande simplicité et d'une piété profonde.

Égypte. — Il n'est pas exclu que d'ici peu de temps on ne procède à l'élection d'un nouveau patriarche copte orthodoxe. A la suite de la décision prise par le ministère de l'Intérieur le 31 janvier dernier à la demande du Saint-Synode, de remettre *sine die* l'élection patriarcale [3], la réaction des laïcs ne s'est pas fait attendre. Le Megliss-Milli (assemblée laïque) s'est adressé par lettre du 15 février au Président Nasser. Ce n'est cependant que vers la mi-juin qu'on parla d'un accord qui allait intervenir entre le Saint-Synode et le Megliss-Milli copte orthodoxe. La solution suivante sera adoptée : le Saint-Synode et le Megliss-

1. Cfr *ŽMP* nº 6 (juin), pp. 22-29.
2. Cfr *Chronique* 1956, p. 299.
3. Cfr *Chronique* 1957, p. 211.

Milli choisiraient deux moines et un évêque comme candidats au siège patriarcal [1].

Grèce. — *E* du 10 août est entièrement consacré à la mort, aux funérailles et à la mémoire de feu S. B. Mgr DOROTHEOS, archevêque d'Athènes et de toute l'Hellade. Décédé à Stockholm le 26 juillet, après une opération au cerveau, le défunt a été enterré à Athènes le 3 août. S. M. le Roi des Hellènes, accompagné du Diadoque Constantin, était venu de Corfou assister au service célébré dans la cathédrale d'Athènes. L'archevêque avait tenu la promesse faite lors de son élection, de verser tous les honoraires de mariages et de divorces qu'il toucherait à un fonds de construction d'une clinique pour le clergé. Cet argent a été confié à diverses banques. Pour le reste, toute sa fortune, très modeste d'ailleurs, a été léguée à un orphelinat.

Son successeur, le métropolite de Patras, Mgr THEOKLITOS (Panagiotopoulos), fut déjà élu le 7 août. L'élection ayant immédiatement été confirmée par arrêté royal, l'archevêque partit le 10 en avion pour Corfou, où il fit devant le roi l'« affirmation » d'usage. Au déjeuner qui suivit, S. M. parla dans des termes élevés mais très concrets, du rôle de l'Église, de la nécessité pour elle de retrouver son ancien lustre, et de son désir personnel de faire tout ce qui lui serait, demandé pour l'aider dans sa tâche. « Mais, dit-il, je vous assure que je ne donnerai mon aide que sous la direction des représentants officiels et compétents de l'Église, et avec leur bénédiction ». Le dimanche 11 août, eut lieu dans la cathédrale d'Athènes l'intronisation du nouvel élu.

Mgr THEOKLITOS est né en 1890 à Dimitsana (Péloponnèse). En 1923, il avait été nommé premier secrétaire du Saint-Synode, et en 1924, évêque auxiliaire d'Athènes. En 1931 il devenait métropolite de Kalavryta et Aigialeia et en 1944 métropolite de Patras, où il développa une grande activité dans divers secteurs : prédication, secours aux réfugiés, constructions [2]. Il se montre très optimiste dans la solution des problèmes concernant le clergé [3].

1. Cfr *ICI* 15 juillet, p. 10.
2. Cfr *AA* 14 août.
3. Cfr *En* 1 septembre. Il a déclaré vouloir se consaceer à l'élèvement

Aktines de mai fait des observations très sensées sur la question du recrutement du clergé :

« Qu'on nous permette de faire remarquer que la situation ne sera pas améliorée si l'on accepte des candidats totalement analphabètes. Pour la raison très simple que nous n'aurons un clergé que lorsque finalement nous reconnaîtrons que les clercs, même ceux qu'on appelle inférieurs, ont une personnalité humaine que tous, et surtout leurs supérieurs, doivent considérer comme sacrée, inviolable. Actuellement, le clerc vit dans des limites et dépendances vis-à-vis de ses supérieurs comme on n'en trouve nulle part ailleurs (...). Le clerc n'est pas seulement abandonné, sans protection, à l'arbitraire de ses supérieurs (et ceux-ci sont des hommes avec tout ce que cela comporte), mais encore, selon une disposition légale dont la conformité avec la Constitution est, on peut le dire, au plus haut point douteuse, il ne peut même pas avoir recours à la justice de son pays en quelque matière que ce soit sans l'autorisation de son évêque ».

En du 20 juin nous dit que pour cette année 1957, 116 étudiants en théologie ont reçu leur diplôme à l'université d'Athènes, et 35 à Salonique.

Les PALÉOÏMÉROLOGITES irréductibles (défenseurs de l'ancien calendrier) auraient l'intention d'augmenter le nombre de leurs métropolites avec le dessein de constituer un synode de 12 évêques [1]. Un sixième métropolite aurait été élu récemment en la personne de l'archimandrite Theoklitos KANDARIS, au titre de Salamine. *Anaplasis* de juin dit que le sacre a eu lieu [2]. Peu de temps avant sa maladie, Mgr Dorotheos avait reçu le comité de 15 membres des vieux-calendristes, et leur avait déclaré que, si cela pouvait aider à régler la question, il n'exigeait nullement que

du niveau intellectuel du clergé grec et à l'amélioration de son standard de vie. « Nous pensons, a-t-il dit lors du service d'intronisation, que le progrès moral et spirituel de notre société est lié à une instruction correcte et à une rémunération convenable du clergé ». L'archevêque a encore promis de prendre des mesures effectives contre toute forme de prosélytisme et d'appuyer le peuple cypriote dans sa lutte pour sa libération. Cfr *SŒPI* 30 août.

1. Cfr *K* 24 mai.

2. L'archimandrite Th. KANDARIS aurait quitté les rangs du clergé de l'Église officielle par suite de frottements avec ses supérieurs hiérarchiques.

l'on fasse mémoire de son nom dans les églises des paléoïmérologites [1].

Le REPOS DOMINICAL imposé dans les villes a été étendu récemment à tout le pays. Cette mesure a été accueillie avec satisfaction par la presse religieuse qui la réclamait depuis longtemps [2].

Atteint par la limite d'âge, le professeur P. TREMBELAS de la faculté de Théologie de l'Université d'Athènes a pris sa retraite. M. Trembelas, qui était depuis longtemps à la tête du mouvement « Zoï », est bien connu des lecteurs d'*Irénikon* pour ses études de liturgie, mais son œuvre publiée en grec s'étend à tous les domaines de la théologie, de l'Écriture sainte surtout, de l'homilétique et de la pastorale [3].

Le 17 juin s'est éteint M. Charles SPARTALIS, ancien professeur de l'université de Salonique, personnalité catholique de premier rang pendant de nombreuses années [4].

Relations interorthodoxes.

ŽMP, nº 6 (juin), publie la résolution du Saint-Synode russe, par laquelle le *statu quo* de l'Église orthodoxe autonome de Finlande est reconnu, sous la juridiction du patriarcat de Constantinople [5]. Par le même décret le monastère de VALAMO est remis à la direction de l'Église orthodoxe de Finlande, mais les moines qui voudraient vivre en Union soviétique restent libres de choisir un monastère en Russie. Selon le métropolite NICOLAS de Kruticy, qui est venu apporter ces décisions en mai dernier en Finlande, la communauté de Valamo compte 64 membres dont 24

1. Cfr *En* 21 août. *Hagios Pavlos*, mai-juin, publie de nouvelles réflexions du R. P. THEOKLITOS DIONYSIATOS sur l'ancien calendrier et plus encore sur le sens de la tradition en général dans l'Église orthodoxe. Tout l'article est un appel claironnant aux Orthodoxes grecs de revenir aux positions propres de l'Orthodoxie qui ne sont pas celles qui sont enseignées et propagées par les éléments fortement « infectés » par le protestantisme rationaliste. L'A. termine par une louange des monastères paléoïmérologites où hommes et femmes revêtent en grand nombre le « grand et angélique habit », vivant selon toutes les normes de la plus belle ascèse orthodoxe.

2. Cfr *K* 21 août.

3. Cfr *E* 1er juillet.

4. Cfr *K* 28 juin.

5. Cfr *Chronique* 1957, p. 222.

ont exprimé le désir de finir leur vie monastique dans un monastère russe [1]. Dans la seconde moitié de juillet une délégation de l'Église orthodoxe de Finlande a passé une quinzaine de jours en URSS pour affermir les nouvelles relations canoniques et liturgiques.

P du 1er février revient sur la situation précaire de l'Orthodoxie dans le Proche-Orient, en particulier de l'Orthodoxie hellène, et suggère d'y créer un mouvement panorthodoxe : « Il est indispensable qu'un accord général ait lieu sans délai, et que l'on décide d'un seul esprit et d'un seul cœur ce qu'il faut faire pour maintenir en vie l'Orthodoxie en Proche-Orient. Laissées à elles-mêmes, les Églises locales combattront tant qu'elles le pourront, mais c'est l'aide effective, et non seulement l'aide en paroles de toutes les autres Églises-sœurs, qui seule parviendra à réaliser ce que l'Orthodoxie réclame aujourd'hui. Le temps passe et toute lenteur est dommageable. Nous sommes une Orthodoxie « une » mais les Églises locales sont loin les unes des autres ; cela ne fut jamais profitable et nuit encore davantage maintenant. Nous avons l'« Unité de foi », mais où est l'unité de cœur, d'âme et d'action ? » [2]

Le même organe officiel du patriarcat d'Alexandrie a repris ce sujet quinze jours plus tard, en demandant la constitution d'un conseil *(koinonia)* des patriarcats orthodoxes et des Églises autocéphales du monde entier : Un tel conseil, « loin des idéologies et des manœuvres nationales patriotiques, politiques ou sociales, avec la charité, la foi, l'espérance dans le Christ, peut sauver l'Orthodoxie comme ensemble des fidèles... Les patriarches, où qu'ils se trouvent, soit à Constantinople, soit à Moscou, doivent agir comme orthodoxes. Il faut qu'ils oublient tout ce qui les sépare et qu'ils portent les fardeaux les uns des autres. Il y a « un chemin » pour ce conseil des Églises orthodoxes. Isolées, elles se disperseront en diverses voies ; unies, elles

1. Cfr le compte rendu du voyage que le métropolite NICOLAS publie dans le même nº du *ŽMP*, p. 17, sous le titre *Un événement heureux*. Dans ses récits de voyage nous avons plusieurs fois remarqué que le métropolite aime à parler des larmes qui viennent aux yeux de ses auditeurs quand il prêche.

2. Cité par *POC*, avril-juin, p. 157.

graviront leur Golgotha pour leur résurrection : chaque Église orthodoxe a aujourd'hui, en vérité, son Golgotha. L'union de leurs combats est la seule force de leurs faiblesses ; c'est aussi leur délivrance et leur victoire dans le Christ »[1].

Devant les difficultés que rencontre la convocation du prosynode panorthodoxe, depuis longtemps projeté, [2] *P* du 1er mars fait appel à un procédé plus rapide : « Il est plus que temps, même si pour beaucoup de raisons le prosynode est encore ajourné, de trouver ou du moins de rechercher la manière et les moyens qui permettront aux Églises locales de définir une attitude commune et une action d'ensemble en face des problèmes fondamentaux. C'est un sujet d'étude vital pour l'Orthodoxie. Nous en reconnaissons les difficultés ; mais il faudrait qu'il y ait une autorité qui représente l'Orthodoxie dans le monde entier comme une Église universelle, une et unie, et qui fasse entendre sa voix, voix de la vérité du Christ sur la terre ».

Relations interconfessionnelles.

La revue *Istina*, 1957, nº 1, contient les études suivantes :

Michel DE TAUBE, *Nouvelles recherches sur l'histoire politique et religieuse de l'Europe orientale à l'époque de la formation de l'État russe* (IXe et Xe siècles). — Le R. P. C.-J. DUMONT traite de *La prédication en Union soviétique*, à propos du recueil de Sermons du métropolite NICOLAS de Kruticy, récemment traduits en français. Le R. P. Ion GOIA examine quelques écrits récents de théologiens roumains qui révèlent l'ATTITUDE DE L'ORTHODOXIE ROUMAINE ENVERS LE MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE (« On peut donc dire — ainsi conclut cet exposé — que les orthodoxes roumains admirent la grandeur chrétienne de l'action œcuménique, l'encouragent et en parlent avec fierté ; volontiers ils y prendront part quand cela sera possible, malgré certaines réserves doctrinales, mais dès maintenant ils souhaitent intensifier les contacts interconfessionnels, pour sortir de l'isolement et pouvoir se sentir solidaires avec les autres chrétiens du monde ». — Signalons aussi les pages où est continué le débat sur la *Primauté de Pierre* (cfr *Istina* 1955, nº 3). — Le R. P.

1. *Ibid.*, p. 158.
2. Cfr *Chronique* 1957, p. 219.

Dubarle poursuit sa chronique bibliographique *Écriture et Tradition* à propos de publications récentes.

Catholiques et autres chrétiens. — *Orthodoxes.* — Dans *Proche-Orient Chrétien*, avril-juin, 1957, le R. P. Néophyte Edelby, sous le titre *Pour une restauration de la Liturgie byzantine*, publie quelques notes « parfois hardies » à son propre avis, qu'il destine autant aux Églises orthodoxes qu'aux communautés catholiques de rite byzantin, car, dit-il sur un ton rassurant, « la restauration proposée n'a rien de commun avec les innovations hybrides de certaines communautés uniates ». La réforme qu'il souhaite signifie surtout un retour vers des formes plus anciennes, « par l'élimination des surcharges disgracieuses que des siècles d'incurie ou de piété mal comprise ont accumulées sans discernement ». La précipitation de l'évolution du monde moderne, du monde oriental également, demande que la liturgie soit en harmonie avec ses besoins essentiels. Étudiant depuis longtemps le mouvement liturgique en Europe, dit l'A., « la comparaison s'établissait, à nos yeux accablante, entre ce que nos frères d'Occident réussissent à faire avec une langue liturgique incomprise de la foule, et ce que nous ne réussissons pas à faire malgré une langue populaire et une liturgie éminemment adaptée à la mentalité de nos fidèles ». L'A. répond à l'objection de ceux qui disent que l'Église byzantine catholique est obligée de rester fidèle à la tradition pour ne pas s'éloigner de la pratique de l'Église orthodoxe (de l'usage ou de l'abus figé avec les premières éditions imprimées du XVIe siècle, précise le P. Edelby) : « Il est impossible que l'Église orthodoxe, si elle est attentive aux besoins nouveaux de son peuple, ne se pose pas exactement les mêmes problèmes. Une évolution commune est-elle impossible ? Ne voyons-nous pas, d'autre part, les Orthodoxes se montrer quelquefois plus prompts que les Catholiques à modifier certains usages [1], moins gênés qu'ils sont par une autorité qui, pour éviter la latinisation, risque d'être plus orientale que les Orientaux, et de figer la liturgie dans des formes éternel-

1. L'A. se réfère ici à quelques exemples mentionnés ici-même, *Chronique* 1957, pp. 87-88, en note.

lement invariables ? » Ce qui est contraire à la tradition, c'est de ne plus bouger. Or « le rite byzantin contient en germe une richesse accumulée, encore insuffisamment élaguée, mais peut-être plus grande, sous certains rapports, que celle dont disposait le rite romain, pour faire vivre les foules chrétiennes ». Pour éviter les mutations arbitraires (cérémonies escamotées, parties de la Sainte Liturgie supprimées) le souhait est exprimé de voir une évolution dirigée avec compétence, comme cela se fait déjà en Occident, à travers les congrès et centres d'études de pastorale liturgique, appuyés par la hiérarchie. Le premier effort à faire en vue d'une restauration rationnelle doit porter sur l'édition d'un texte critique d'après les meilleurs témoins de la tradition manuscrite. Quelques exemples sont donnés ici pour montrer combien le texte actuel de la liturgie est défectueux, et comment le travail critique devra consister à supprimer des additions alourdissantes ou des doublets inutiles, et à amender des altérations de texte.

Il s'agit aussi d'écarter les anachronismes, de supprimer des formules qui aujourd'hui ne sont plus comprises, et n'ont même plus de sens. « N'accumulons pas les insultes contre les barbares qui, du temps où ces prières liturgiques se fixaient dans l'usage, étaient les Perses, les Huns, les Avars, les Slaves et surtout... les Arabes. Or il ne suffit pas de remplacer le mot *Basileis* par le mot « gouvernants » pour que la prière soit adaptée aux temps modernes. Il est anachronique de parler de gouvernants très chrétiens et gardés de Dieu, de leur palais, de leur armée amie-du-Christ ; il est peu conforme à la conception chrétienne de l'État, telle que nous la faisons aujourd'hui, de souhaiter que Dieu mette sous leurs pieds tout ennemi... Une refonte de la prière s'impose ». Puis, il y a des simplifications qui s'imposent aussi. L'A. parle encore de « l'usage abusif des prières secrètes », et de la nécessité de revaloriser les parties variables. Il plaide enfin pour une plus grande participation du peuple aux actions sacrées. — Une note de la rédaction ne cache pas que certaines affirmations de l'A. pourraient paraître un peu osées, mais recommande pourtant ses « suggestions » à la considération de ceux qui voient dans la liturgie un élément pastoral de premier plan.

Dans *Grigorios ho Palamas*, mai-juin, le R. P. Jérôme KOTSONIS commence une étude sur *la valeur canonique de la* communicatio in sacris *pratiquée entre Orientaux et Occidentaux sous les dominations latine et vénitienne* [1]. A ce propos il faudrait rappeler les faits, bien documentés, publiés irrégulièrement par le P. GRIGORIOU dans *K* depuis plusieurs années sous le titre *Relations entre catholiques et orthodoxes* (le 7 août on en était au 132e article). On peut lire aussi dans *AA* du 24 juillet quelques détails sur la situation confuse à Venise au XVIIIe siècle. M. MOURIKIS continue dans *Nemesis* et *Archeion kan. kai ekkl. Dikaiou*, la publication d'articles sur la papauté et le catholicisme qui sont plus qu'iréniques dans leur ton. Hélas ! on ne peut en dire autant de ceux qu'a écrits M. VASILEIADIS dans *OO* de juillet et d'août.

Signalons encore quelques ARTICLES : I. H. DALMAIS, O. P., *La Liturgie du mariage dans les Églises orientales. Structure, histoire, signification*, dans *La Maison Dieu*, n° 50 (2e trim. 1957), pp. 58-69. Du même, *L'apport des Églises syriennes à l'hymnographie chrétienne* dans *L'Orient Syrien*, 3e trim., 1957, pp. 243-260 ;

D. O. ROUSSEAU, O. S. B. *La rencontre de saint Ephrem et de saint Basile*, Ibid., pp. 261-284.

D. B. BOTTE, O. S. B., *La formule d'ordination « la grâce divine » dans les rites orientaux*, Ibid., pp. 285-296.

P. SHERWOOD, O. S. B., *Le sens du rite*, Ibid., pp. 297-314.

Stephan LAZAROV, *Un ancien office grégorien des SS. Cyrille et Méthode*, dans *Duchovna Kultura* (Sofia), mai-juin, 1957, pp. 43-48.

B. MONSEGÙ, C. P. *Sergio Bulgakof y sus teorías trinitarias*, dans *Revista española de Teología*, janv.-mars, 1957, pp. 47-78.

S. NORONHA, S. J., *The Nature of the Church according to the Teaching of the Greek Orthodox*, dans *The Eastern Churches Quarterly*, été 1957, pp. 51-61.

Anglicans. — A Oxford, au milieu du mois de septembre, a eu lieu un CONGRÈS BIBLIQUE INTERNATIONAL sur le thème « Les quatre Évangiles en 1957 ». A ce congrès, dû à une nouvelle initiative du Rév. Canon F. L. CROSS, participaient 600 biblistes, parmi lesquels de nombreux catholiques. Parmi les assistants,

1. Le fascicule juillet-août ne donne pas encore la suite de cette étude.

figurait le nouvel archevêque de Liverpool, Mgr HEENAN, qui, le soir du 17 septembre, assumait, en présence de l'archevêque anglican d'York, le Dr. RAMSEY, la présidence de la session. Toute la presse anglaise a relaté les paroles échangées entre les deux prélats, dont la courtoisie exquise, pleine d'humour, a provoqué l'hilarité générale. A l'occasion du congrès, on a mentionné la parution depuis un an du périodique interconfessionnel *Novum Testamentum* (éd. E. J. Brill, Leyde), qui compte dans son comité de rédaction quatre savants catholiques [1].

Protestants. — La FÉDÉRATION LUTHÉRIENNE MONDIALE, réunie à Minneapolis, Minn., du 15 au 25 août, a annoncé le projet d'une entreprise concernant une étude de l'ensemble du catholicisme romain. Le comité national allemand de la FLM a présenté un mémorandum concernant l'établissement d'un INSTITUT pour l'étude de l'Église catholique romaine. Cet institut ne s'occupera pas en premier lieu des conditions locales, mais s'intéressera au catholicisme dans toute sa complexité. Les auteurs du mémorandum exprimaient leur conviction que, dans la situation actuelle, les débats avec l'Église catholique romaine, ne doivent pas être évités à l'avenir. L'évêque luthérien de Hanovre, Hanns LILJE, a dit son espoir que d'autres confessions protestantes et le Conseil œcuménique des Églises lui-même pourraient participer au travail de l'institut projeté [2].

Le même évêque est intervenu lors des débats du comité central du Conseil œcuménique à New Haven, Conn. (30 juillet-7 août) lorsque des résolutions furent présentées à propos du problème de la liberté religieuse dans les pays catholiques, résolutions dont les termes furent considérés par la majorité comme blessants à l'égard de l'Église catholique. Avec le pasteur Charles WESTPHAL de l'Église réformée de France, et d'autres, il s'est opposé à une motion violente du pasteur NIEMOELLER. Rentrant d'un voyage en Colombie, l'évêque de Hanovre a pu

1. Cfr *T* 14 et 21 septembre.

2. Cfr *SŒPI* 30 août. Au Synode général de l'Église luthérienne unie d'Allemagne, qui s'est tenu du 19 au 23 mai à Hambourg, l'évêque LILJE a également parlé de la nécessité d'un dialogue entre protestants et catholiques. Cfr *HK* juillet, p. 471.

apporter des nouvelles rassurantes relativement aux persécutions dont les protestants, soutenus par la presse du Conseil œcuménique elle-même, ont fait depuis longtemps un cheval de bataille [1]. La *National Catholic Welfare Conference*, organisme de l'épiscopat américain chargé de coordonner les activités de l'Église catholique aux USA, a publié un COMMUNIQUÉ déclarant que les discussions ont porté un grave préjudice aux relations entre catholiques et protestants dans le monde. De son côté, la direction du *National Council of Catholic Men* (qui groupe 9 millions de membres) a déclaré : « Il est regrettable que les discussions des leaders du Conseil œcuménique des Églises aient été consacrées pendant si longtemps à des critiques visant une autre religion, alors que des résultats beaucoup plus importants auraient pu être obtenus si ces discussions avaient été consacrées à des problèmes d'intérêt spirituel commun » [2].

La hiérarchie de l'Église catholique en COLOMBIE, à la suite des discussions de New Haven, a fait publier une importante DÉCLARATION que résume *SŒPI* du 13 septembre. On y parle des facteurs politiques comme de la cause essentielle de certains conflits. Il y a ensuite l'activité des sectaires, qui raillent les dogmes les plus chers aux catholiques, tels que la foi en la sainte Eucharistie et la vénération de la très Sainte Mère de Dieu. « Les habitants de la Colombie sont catholiques et aiment généralement leur religion avec ferveur ; ils réagissent alors avec impétuosité et à la manière rude des ouvriers et des paysans. A de pareils moments, gourdins, pierres, bombes de fortune, etc., entrent en jeu, mais il est rare qu'on tire ou qu'il y ait des blessés graves ». La déclaration souligne que « les catholiques de Colombie en général, et la hiérarchie catholique et les prêtres en particulier, aiment tous les chrétiens non catholiques de tous pays, de

1. En effet, l'information unilatérale de *SŒPI* sur ce point nous a toujours étonné. Il n'y a, par contre, rien d'étonnant dans la violence de paroles de certains membres du Conseil central de New Haven ainsi informés. L'intervention de l'évêque LILJE s'adressa directement aussi à l'évêque méthodiste SANTE UBERTO BARBIERI, d'Argentine, l'un des présidents du COE, demandant que le Conseil condamnât fortement la persécution contre les protestants qui, selon lui, sévit dans les pays à prédominance catholique. Cfr à ce propos *Chronique* 1957, p. 56, note 1.
2. Cfr *ICI* 1er septembre, p. 12.

toutes dénominations, et les considèrent comme des frères en Christ, bien qu'ils soient séparés de nous par des doctrines, qu'ils professent, croyons-nous, en toute bonne foi ».

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Dans un message adressé au bureau des Affaires Étrangères de l'Église d'Allemagne, le patriarche CYRILLE de Bulgarie a exprimé le désir de voir s'établir des contacts personnels entre cette Église et l'Église orthodoxe bulgare. Le message patriarcal fut transmis par le professeur Stefan ZANKOV de Sofia, bien connu dans le mouvement œcuménique [1].

De FINLANDE, on rapporte que cet été ont eu lieu un nombre de rencontres œcuméniques plus grand qu'il n'y en eut jamais précédemment, en particulier entre protestants et Orthodoxes. Le conseil œcuménique des Églises finlandaises estime, au dire de son secrétaire général, M. Seppo A. TEINONEN, qu'une de ses tâches principales consiste à favoriser le dialogue entre chrétiens protestants et orthodoxes, étant donné que la Finlande se prête à ces rencontres : elle est, en effet, le seul pays à avoir deux Églises d'État, une luthérienne (95 %), et une orthodoxe (2 %, c'est-à-dire 80.000 fidèles), reconnue depuis 1917 comme la seconde Église nationale de Finlande [2].

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — L'intercommunion entre l'ÉGLISE D'ANGLETERRE ET LES VIEUX-CATHOLIQUES, réalisée depuis 1932, lorsque les deux Convocations avaient reconnu la Convention de Bonn (1931), a été commémorée cette année-ci. *Church Times* du 9 août a publié à cette occasion un article du Rév. C. B. MOSS, qui participa jadis aux conversations de Bonn. Mgr RINKEL, archevêque vieux-catholique d'Utrecht, le Rév. Prebendary GAGE-BROWN et le Dr. MOSS lui-même sont les seuls encore en vie de ceux qui prirent part à ces rencontres.

Du 11 au 18 août, à WOUDSCHOTEN, 186 délégués des JEUNESSES ANGLICANE ET VIEILLE-CATHOLIQUE de douze pays

1. Cfr *SŒPI* 5 juillet.
2. Cfr *Id.* 6 septembre, où est noté aussi qu'il y a en outre 2000 catholiques en Finlande.

différents se sont donné rendez-vous, selon une coutume qui se répète tous les trois ans, dans le but de mieux se connaître, mieux se comprendre et s'entraider. Le Dr. Moss fut encore ici un animateur et un conférencier apprécié.

A propos des relations entre ANGLICANS ET PRESBYTÉRIENS BRITANNIQUES, notons l'art. de Richard STAUFFER, *Épiscopalisme et presbytérianisme en Grande-Bretagne,* dans *Verbum Caro,* 1957, N° 43, pp. 251-257.

ENTRE AUTRES CHRÉTIENS. — Le 26 juin à Cleveland (Ohio), se sont constituées en une NOUVELLE DÉNOMINATION l'Église chrétienne congrégationaliste et l'Église évangélique et réformée (à celle-ci appartient le théologien bien connu, Reinhold NIEBUHR). Par cette union, qui est considérée comme un fait unique dans les annales du protestantisme américain, est formée une des plus grandes dénominations en Amérique ; elle s'appelle « l'ÉGLISE UNIE DU CHRIST », et comprend à peu près deux millions de membres. Le théologien le plus connu des congrégationalistes est le Doyen Douglas HORTON, qui vient d'être élu président de la commission Foi et Constitution du Conseil œcuménique des Églises, et qui est un promoteur zélé des unions [1].

Le comité exécutif de l'ALLIANCE RÉFORMÉE MONDIALE lors de sa session d'août dernier à Stony Point, New-York, s'est inquiété du « confessionalisme dans l'œcuménisme ». Devant l'activité croissante et la multiplicité des grands groupes confessionnels — outre l'Alliance réformée mondiale, il y a l'Alliance baptiste mondiale, le Conseil méthodiste mondial, la Fédération luthérienne mondiale, le Congrès anglican mondial et la Convention mondiale des Églises du Christ —, le comité se sent

1. Cfr *LC* 14 juillet ; *HK* août, p. 520. Quant aux plans d'union ou aux négociations entre Églises, remarquons que la Commission de Foi et Constitution, tout en poursuivant en principe une politique de neutralité et de liberté à ce sujet, a évolué ces dernières années dans sa ligne de conduite. Une décision prise à Yale lui permet désormais de tenir des consultations non officielles sur des projets d'union. A l'heure actuelle on parle d'environ 35 pourparlers qui se poursuivent entre Églises. Cfr *World Council of Churches information,* 29 juillet. Dans *ER* avril 1957, J. Robert NELSON, *Survey of Church Union Negotiations* (trad. allem. dans *Ökumenische Rundschau,* juillet 1957).

invité à mettre en garde ces groupements contre le danger d'entreprises qui seraient en conflit avec celles du Conseil œcuménique des Églises. La Convocation d'une conférence internationale a été instamment demandée par le comité, en vue d'examiner de quelle façon ces groupes peuvent continuer à se développer sans nuire au Conseil œcuménique [1].

Mouvement œcuménique.

Les trois premiers articles de l'ECUMENICAL REVIEW de juillet sont consacrés au « vieux problème » des relations de la science et du christianisme (HANS HEINRICH WOLF, *Old Problem: Science and the Christian Faith;* ERIK INGELSTAM, *Contemporary Science and Human Life;* SAMUEL H. MILLER, *The Church and the Scientists*). NORMAN GOODALL traite, en qualité de secrétaire du Comité mixte du COE at du CIM, de la fusion imminente des deux grands corps œcuméniques. D'après R. BIHLMEYER l'*International Church Assistance and Rapid Social Change* seront ce qu'ils doivent être quand l'Église aura compris qu'elle a à y servir la *Righteousness* (ce qui est plus que la justice sociale) comme le Serviteur de Dieu souffrant, à l'instar de son Maître. REINHOLD V. THADDEN-TRIGLAFF tâche de caractériser le rôle du *Kirchentag dans le renouveau de l'Église*, à la suite de celui de Francfort 1956. A l'occasion des 500 ans d'existence de l'*Unitas Fratrum*, ELISABETH H. ZORB écrit sur *Count Zinzendorf: An 18th Century Ecumenist*. P. 423, elle mentionne dans la chrétienté contemporaine des « protestantising tendencies in the Roman Church, as well as the increasing catholicity within Protestantism, the new emphasis we all share in the Catholic character of the Body of Christ ».

Ecumenical Chronicle: « *Excelling in a Gracious Work* », The Report of the Director of the Division of Inter-Church Aid and Service to Refugees for the Year 1956-1957; *The Refugee Problem — Today and Tomorrow; Relations between Anglican an Presbyterian Churches* (en Angleterre, mais ayant des répercussions universelles).

1. Cfr *SŒPI* 30 août.

World Council Diary commente entre autres les changements dans la direction de la Commission *Foi et Constitution*. Dans la bibliographie, une longue recension de livres sur l'Église orthodoxe, et d'ouvrages catholiques ou sur le catholicisme du point de vue œcuménique.

Le COMITÉ CENTRAL du Conseil œcuménique des Églises (COE) s'est réuni en session annuelle à Yale University, New Haven, Conn., du 30 juillet au 7 août [1]. Un des actes les plus importants de cette session fut l'examen d'un projet de FUSION DU COE ET DU CIM (Conseil international des Missions). Mais aucune action définitive ne sera entreprise avant la troisième assemblée du COE. Celle-ci devra se tenir à Candy, Ceylan, ainsi qu'en a décidé le comité à New Haven. Remarquons que des représentants de l'Église orthodoxe se sont élevés contre le projet d'intégration. L'archevêque MICHEL de l'archidiocèse orthodoxe grec d'Amérique du Nord et du Sud, l'un des présidents du COE, déclara que les membres orthodoxes du COE sont inquiets du projet, et qu'avant l'adhésion au COE en 1948, l'assurance avait été donnée relativement à cette intégration, que « cela n'arriverait pas ». Le R. P. Georges FLOROVSKIJ expliqua la méfiance de l'archevêque. Il rappela que l'Église orthodoxe « a fait de fâcheuses expériences avec certaines missions protestantes en pays orthodoxe », et maintenant l'on redoute que le COE ne se lance dans des activités missionnaires et ne prenne une position de « partialité protestante ». Il dit au comité : « A mon sens, si le projet était accepté, il modifierait fondamentalement le caractère du Conseil œcuménique, et entraînerait celui-ci vers la proclamation de la Réforme dans les contrées non protestantes » [2].

Notons aussi que la déclaration sur les armes atomiques, approuvée à l'unanimité, a rencontré cependant deux abstentions. Le R. P. FLOROVSKIJ et le pasteur Charles WESTPHAL, en effet, ont tous deux estimé que la déclaration « manquerait de contenu spécifiquement chrétien » [3].

1. Cfr *Id.* 9 et 16 août.
2. Cfr *Id.* 16 août, p. 256. Quant à la résolution concernant une enquête sur la liberté religieuse, cfr ci-dessus, p. 322.
3. Cfr *Id.*, p. 253.

Les membres du Comité ont appris que le Patriarcat de Moscou avait écrit pour dire son espoir de fixer, après l'été, une date pour les entretiens projetés et ajournés entre le patriarcat et le COE. Au moment où nous terminons cette chronique, la date n'en est pas encore connue.

Cinq nouveaux membres, parmi lesquels l'Église évangélique luthérienne des USA (près d'un million de fidèles) ont été reçus au COE, ce qui porte à 170 le nombre des dénominations qui le compose.

La COMMISSION DE FOI ET CONSTITUTION du COE a réuni en session plénière, pour la première fois depuis 1954, ses 79 membres. La réunion s'est tenue également à Yale University, du 20 au 25 juillet [1]. Nous avons déjà noté que le Dr. Douglas HORTON, doyen de Harvard Divinity School, Cambridge, Mass., a été élu président de la Commission, où il prend la place de l'archevêque suédois Y. T. BRILIOTH. Le nouveau vice-président sera le Rt. Rev. J. E. Lesslie NEWBIGIN, de l'Église de l'Inde du Sud, tandis que le Rév. Keith R. BRIDSTON (luthérien) succède au Dr. J. Robert NELSON comme secrétaire exécutif.

Une CONFÉRENCE AMÉRICAINE DE FOI ET CONSTITUTION a siégé du 3 au 10 septembre à Oberlin, Ohio, ayant pris pour thème d'études *La nature de l'Unité que nous recherchons*. Y participaient 279 délégués protestants, anglicans et orthodoxes. C'était « la première conférence américaine où l'importance des questions doctrinales dans l'œcuménisme apparut aussi grande » [2]. Les représentants de cinq Églises orthodoxes qui y participaient se sont abstenus d'appuyer le « message aux Églises » par lequel se termina la conférence. Mais le R. P. FLOROVSKIJ spécifia que les Églises orthodoxes qui croient en effet que la véritable unité de l'Église existe déjà au sein de l'Orthodoxie, veulent être dissociés uniquement de ce message particu-

1. En vue de préparer cette session se sont réunies, en juin, à Overveen (Pays-Bas), deux commissions de Foi et Constitution. L'une, présidée par le Dr. Kenneth RICHES, évêque anglican de Lincoln, a étudié la place du sacrifice, du symbole et du mythe dans le culte chrétien. L'autre, sur le Christ et l'Église, a préparé, sous la présidence de l'évêque Anders NYGREN (Lund, Suède), une étude sur le baptême et l'unité chrétienne.

2. Cfr *SŒPI* 13 septembre.

lier, et nullement de la recherche de l'unité chrétienne dans le cadre de l'étude œcuménique [1].

Terminons en signalant encore les articles suivants :

Philippe Maury, *Crises internationales et Unité des chrétiens* dans *Le Christianisme social,* juillet-septembre 1957, pp. 533-548.

O. Cullmann, *Urchristentum und das ökumenische Problem,* dans *Ökumenische Rundschau,* juillet 1957, pp. 105-116.

D. Clément Lialine, *Œcumenism and History* dans *The Eastern Churches Quarterly,* été, 1957, pp. 33-38.

Giovanni Miegge, *Vestigia Ecclesiae, signes de l'Église dans les Églises,* dans *Verbum Caro,* 1957, n° 43, pp. 200-212.

J. P. Michael, *Evangelisches Christentum in ökumenischer Sicht* dans la 4e éd. du *Herder Kleines Bildungsbuch,* pp. 832-862 (tiré à part).

Roger Schütz, *Risoltati teologici e spirituali degli incontri ecumenici coi cattolici romani,* dans *Unitas* (éd. ital.) mai-juin, 1957, pp. 76-83.

Giovanni Vodopivec, *La Chiesa e le Chiese* dans le volume *Problemi e Orientamenti di teologia dommatica* (Milan, 1957) pp. 512-546 (tiré à part).

Dans un fascicule double de la revue *Het Schild* (Warmond), mai-juin 1957, des théologiens catholiques et réformés ont fait paraître des articles sur des questions d'exégèse et d'ecclésiologie.

30 septembre 1957.

1. Un rapport préparatoire fait mention d'un questionnaire adressé aux pasteurs et aux membres d'Églises protestantes du Minnesota. Des 5704 réponses il appert que 7,8 % seulement du clergé, et 11,67 % des fidèles acceptent l'unité de l'Église dans le sens d'un « rassemblement de tous les chrétiens en un seul organisme ecclésiastique visible ». Plus de 50% des laïcs et 36% du clergé sont favorables à la définition suivante de l'unité : « Une unité spirituelle indifférente aux formes d'organisme, mais fondée sur un accord concernant les points fondamentaux de la foi chrétienne ». Cfr *Id.* 20 septembre, p. 293.

Notes et documents.

1. La consécration de l'église du monastère de Chevetogne.

Le 13 septembre dernier, eut lieu la consécration de la nouvelle église du monastère de Chevetogne, aménagée pour les offices liturgiques selon le rite byzantin. Comme on le sait, le monastère de Chevetogne comporte, depuis sa fondation à Amay en 1926, la célébration des offices monastiques suivant les deux rites, latin et byzantin, la communauté étant séparée pour les jours ordinaires en deux groupes liturgiques qui se réunissent les dimanches et fêtes. Cette institution a été introduite dès les origines par la volonté expresse du fondateur, dom Lambert Beauduin, par un souci d'œcuménicité supra-rituelle.

De fait, la splendeur incomparable des offices orientaux n'a pas manqué d'attirer de nombreux visiteurs, et une certaine *praestantia* de la liturgie orientale en est résultée dans la vie du monastère. Les occidentaux trouvent là, en effet, un sujet d'édification, et en retirent le goût de connaître mieux les richesses de ces Églises anciennes, si proches des traditions apostoliques, et dont le message reste toujours si vivant.

Comme l'avait dit le R. P. Prieur de Chevetogne à la cérémonie de la pose de la première pierre de la nouvelle église, le 10 septembre 1955 (cfr *Irénikon*, 1955, p. 418), « la communauté s'agrandit et le nombre des fidèles qui désirent connaître la vie liturgique de l'Église orientale croît aussi de jour en jour... Dans un monastère, l'église est indispensable et dans ce monastère-ci, une église orientale est une nécessité, car si le Pape Pie XI chargea en 1924 les bénédictins de cette œuvre qui est la nôtre, il le fit parce qu'il savait que la liturgie demeure l'activité primordiale de la vie chrétienne en Orient. Par la présence du culte selon le rite oriental, les moines de Chevetogne veulent être en relation vivante avec la vie de foi et de piété de la chrétienté orientale ».

Le transfert définitif du monastère d'Amay à Chevetogne eut lieu en 1939, quelques semaines avant la mobilisation. Toute possibilité de construction fut alors arrêtée. Ce ne fut que dix ans après la fin de la guerre qu'on put se mettre à l'œuvre, et, en deux années de temps, tout fut achevé, grâce à la générosité de nombreux bienfaiteurs.

La nouvelle église est construite à une trentaine de mètres du monastère, du côté sud, à partir de la façade principale, et reliée par un cloître avec l'ensemble des bâtiments. L'élévation du terrain en cet endroit a permis l'aménagement d'une crypte commode et de plain-pied, qui servira durant l'hiver, et l'accès de la nouvelle église se fait par une petite esplanade qui surplombe l'entrée principale.

Conformément aux exigences du rite byzantin, l'église, qui forme une nef quadrilatère de dix mètres sur dix, est surmontée d'une vaste et haute coupole extrêmement favorable aux reliefs d'acoustique. Elle est flanquée de cinq absides, trois dans le fond derrière l'iconostase, celle du centre servant au trône et aux célébrants, celle de droite *(diakonikon)* pour les divers services, et celle de gauche pour la préparation ; quant aux deux absides latérales, elles contiennent les stalles du chœur.

Pour permettre aux fidèles de venir en assez grand nombre aux offices, une sorte de narthex ouvert a été aménagé devant la nef ; de plus, une large tribune a été placée au-dessus de l'exonarthex ou entrée, de sorte que cinq cents personnes peuvent facilement assister aux cérémonies sans pénétrer dans la nef, réservée aux moines et au cortège du célébrant.

La cérémonie de la dédicace de l'église de Chevetogne avait été annoncée par le R. P. Prieur en une semaine d'études en septembre 1956 pour le 13 septembre 1957, jour anniversaire de la dédicace de la basilique de la Résurrection à Jérusalem (appelée par les Latins église du St-Sépulcre). Malgré les intempéries de l'été, qui nuisirent considérablement à la rapidité des travaux, tout fut prêt à temps, jusqu'à l'iconostase, dû à l'artiste Morosoff de Paris, et qui ne fut placé que l'avant-veille.

La cérémonie débuta le 12 au soir, par la vigile de la dédicace, en suite de quoi les reliques qui devaient être placées sous l'autel furent déposées provisoirement dans la crypte. Le lendemain, à 8 h. 3/4, le cortège de l'évêque consécrateur, Mgr Paul Meletieff, de Bruxelles, se rendit solennellement à la rencontre des prélats assistants : S. Ém. le Cardinal Tisserant, doyen du Sacré-Collège

et Secrétaire de la Congrégation pour l'Église orientale, S. Exc. le Nonce Apostolique Mgr Forni, S. Exc. Mgr Charue, évêque de Namur Mgr Bučko, archevêque des Ukrainiens catholiques, S. Exc. Mgr Sloskans, évêque de Cillium, chargé des émigrés lettons. Nommons parmi les autres prélats présents à la cérémonie, les Abbés bénédictins de Maria-Laach, de Maredsous, et l'Abbé coadjuteur du Mont-César, le P. Abbé des Olivétains de Gelrode, les prélats des abbayes norbertines d'Averbode et de Leffe.

En raison de la pluie, la rencontre dut se faire dans le nouveau hall du monastère.

La cérémonie se déroula ensuite suivant le rituel de l'Église russe pour la consécration et l'inauguration d'une église, dont un texte slavon avait été imprimé par les soins du monastère, ainsi qu'une plaquette en langue française, qui fut distribuée aux assistants Après l'érection de l'autel et la consécration de la sainte Table, eut lieu le transfert solennel des reliques. Le temps, redevenu plus clément, permit au cortège, qui s'était rendu à la crypte, de faire le tour de l'édifice dont les portes furent ensuite solennellement ouvertes pour l'entrée du Pontife. Les reliques une fois insérées sous l'autel, la cérémonie s'acheva par une oraison et une bénédiction avec la Croix, ensuite de quoi fut célébrée la liturgie pontificale de la messe. A l'issue de celle-ci, S. Ém. le Cardinal Tisserant se rendit au haut des marches devant l'iconostase, d'où, après avoir accordé au nom du Souverain Pontife les indulgences d'usage, il donna la bénédiction solennelle.

L'assistance nombreuse, parmi laquelle on remarquait S. Exc. l'Ambassadeur de France en Belgique, M. Bousquet, et un très grand nombre de bienfaiteurs et d'amis du monastère, fut ensuite reçue dans le hall où les souhaits furent présentés au Cardinal.

La décoration de l'intérieur de l'église continuera de se faire progressivement, les murs d'une église orientale devant être entièrement recouverts de fresques et d'icones.

2. Du nouveau sur le Mont Athos.

Tout le monde écrit sur le Mont Athos, et de tous les points de vue. Voici cependant du nouveau : un moine athonite nous parle simplement et sincèrement de son idéal [1]. Son livre est, si nous ne

1. MONACHOS THEOKLITOS DIONYSIATOS, *Μεταξὺ οὐρανοῦ καὶ γῆς. Ἁγιορειτικὸς μοναχισμός*. Athènes, Astir, 1956 ; in-8, 144 p., nombr. ill.

nous abusons, la première apologie sérieuse du monachisme oriental et hagioritique qu'ont vue les temps modernes. C'est pourquoi nous voudrions lui consacrer toute l'attention qu'il mérite. Nous nous acquitterons de cette tâche, espérons-nous, avec sympathie. Le lecteur, cependant, voudra bien ne pas perdre de vue que nous sommes fils de l'Occident, même si nous gardons pour l'Orient le plus grand respect et amour. Nous laissons à d'autres de décider si oui ou non nous sommes de « ceux qui sont vraiment moines et non pas des organes de l'Église du pape » (p. 96).

D'abord un mot sur la présentation : elle est luxueuse, le texte est parsemé de petites vignettes en style byzantin, il y a de nombreux dessins en pleine page et plusieurs reproductions en couleurs. Tout cela est très réussi et aide grandement à plonger le lecteur dans une atmosphère hagioritique. La typographie est un peu moins soignée et l'orthographe réserve quelques surprises pour l'helléniste, de même que la langue de l'A., où dans des contextes très *katharevousa* on trouve des formes comme *ἐστένεψα* (p. 85), *ἐν ταῖς νύκταις* (p. 101).

Le livre se présente comme un dialogue du genre platonicien dans lequel les rôles principaux sont tenus par un *theologos* (au sens grec moderne, à savoir un laïc candidat en théologie et probablement professeur de religion dans l'enseignement moyen), un jeune moine, Chrysostomos, et deux autres moines : un tout vieux cénobite Theoliptos, et un ermite. Il y a d'autres personnages d'importance secondaire comme le pauvre *nomikos* (juriste) qui a presque perdu la foi mais qui semble la retrouver au cours des discussions qui l'ébranlent très profondément, et enfin, le charmant et si sérieux petit novice.

En résumé voici l'argument du livre : la vie monastique n'est pas antisociale et la fuite du monde n'est pas un refus des obligations que la charité chrétienne impose aux fidèles du Christ. Le christianisme est à base de saint égoïsme ; un égocentrisme religieux (*ἀξιοσέβαστος θρησκευτικὸς ἐγωκεντρισμός*, p. 24) a formé ceux que l'Église honore comme des saints. Avant de sauver autrui, il s'agit de se sauver soi-même (nous comprenons ceci comme un développement des paroles de saint Paul : « ...de peur qu'après avoir servi de héraut pour les autres, je ne sois moi-même disqualifié » — *I Cor.*, 9, 27). D'ailleurs Dieu cherche autre chose et plus que les œuvres, plus que le profit du prochain ; il cherche la pureté du cœur. C'est par un surcroît d'amour que le moine abandonne tout pour « vider son amour dans quelque chose qui est au-delà de ce monde,

c'est-à-dire en Dieu » (p. 22). Le moine ne mésestime pas la charité active mais il estime davantage la perfection. Que la charité existe comme une flamme invisible dans son cœur ou qu'elle s'exerce extérieurement, c'est tout un pour le moine qui, lui, est hors du monde, *meteoros*, entre ciel et terre (p. 28). Après une parenthèse sur la beauté, vient une longue réfutation des thèses activistes du théologien. L'A. passe ensuite à un exposé de la mystique orthodoxe qu'il prétend être radicalement inconciliable avec une vie dans le monde. Seuls les ermites peuvent être de véritables mystiques, les cénobites même ne sont que des enfants dans l'art spirituel. Le livre donne des vues sur l'histoire du monachisme et sur quelques vocations particulières.

Nous voudrions faire quelques observations sur l'un ou l'autre point que nous n'avons pas bien saisi ou qui nous a semblé demander de la part de l'A. une expression plus nuancée. Le premier de ces points, c'est la question de la science au sujet de laquelle le P. Th. dit sa méfiance dès la p. 7, et à maintes reprises ensuite. Certes, nous ne demandons pas aux Pères athonites d'être des savants ; ils ont autre chose à nous apprendre. Nous leur reconnaissons volontiers le droit de nous rappeler que la science reste en deçà de la connaissance profonde et mystique de Dieu. Néanmoins nous avouons que nous sentons un certain malaise à constater que, pratiquement, notre A. semble voir dans la science quelque chose qui soit en soi et nécessairement opposé à la piété.

Nous avons eu nous-même le privilège de séjourner quelques mois sur l'Athos et nous affirmons sans hésitation que jusqu'aujourd'hui nous n'avons jamais connu un endroit où le surnaturel était tellement à fleur de peau, si l'on peut dire. Toutefois, l'objectivité nous oblige d'ajouter qu'à ce sens aigu du surnaturel se mélange parfois quelque chose qui est d'une allure moins rassurante et qui plonge ses racines précisément dans cette méfiance de la science. Telle est, en tout cas, la conclusion à laquelle nos réflexions sur ce thème difficile nous ont conduit. Et puis, qu'on le veuille ou non, on est obligé d'employer sa raison, de « faire de la science », et le P. Th. n'échappe pas à cette nécessité, pas plus qu'un autre. Aussi nous développe-t-il pendant plusieurs pages des arguments pour prouver l'authenticité des écrits du pseudo-Denys l'Aréopagite, car, pense-t-il, si ces écrits ne sont pas d'autorité apostolique, toute la théologie mystique orthodoxe croule. Mais la science — la bonne, entendez — nous dit que c'est là un faux problème : d'une part les écrits dionysiens ne peuvent pas dater du Ier siècle et de l'homme

converti à Athènes par saint Paul (*Actes*, 17, 34) mais, d'autre part, ils sont et ils restent très précieux pour leur doctrine en elle-même et ensuite parce qu'ils témoignent d'un courant de spiritualité chrétienne fortement influencée par les idées néoplatoniciennes.

Dans ce même ordre d'idées, nous ne cachons pas que nous avons été saisi en lisant la phrase suivante : « Celui qui boit de l'eau de notre monachisme n'aura plus jamais soif » (p. 59) où l'A. applique à quelque chose de moindre ce que Notre-Seigneur a dit de la vie proprement divine dans l'Esprit-Saint (*Jn*, 4, 14). Ce cas n'est pas isolé.

Cela dit pour montrer qu'un lecteur occidental sympathique et averti trouve de quoi le faire réfléchir, revenons sur un terrain plus serein pour reconnaître que le P. Th. et son livre témoignent de ce que, en plein XXe siècle, la tradition athonite demeure tout à fait authentique. Dans la mesure où cela est vrai, dans cette même mesure nous avons été très déçu par le *theologos*, par l'étroitesse de ses vues sur l'homme, sur l'histoire, sur Dieu, par son activisme social très louable mais terriblement exclusif.

Puisque nous sommes catholique, nous devons au P. Th. de relever ses nombreuses références à l'Occident, ses citations de saint Augustin, ses remarques presque sympathiques à l'égard des stigmatisés, en tout cas son admiration pour saint François d'Assise. On lui pardonnera de n'avoir pas bien compris les indulgences (p. 121) et d'avoir dit que « l'Église occidentale a été concentrée en un système de ce monde par Thomas d'Aquin » (p. 31). Le jour est encore hélas ! lointain où orientaux et occidentaux se connaîtront suffisamment pour éviter de part et d'autre de telles inepties. Les Latins n'avaient rien à voir dans l'offensive menée par Barlaam contre les Pères hagiorites (p. 117). C'était une dispute entre Grecs.

Nous comprenons que ce livre *Entre ciel et terre* est une tentative pour présenter au monde grec contemporain les valeurs essentielles du monachisme orthodoxe, que ce monde ne voit ni n'estime plus. Serait-il permis à quelqu'un qui n'est ni Grec ni membre de l'Église grecque de faire part, pour ce qu'elles valent, de quelques pensées à ce sujet ? L'A. nous y invite lorsqu'il cite la parole de Berdjaev : « L'Orthodoxie est plus ascétique que le christianisme occidental, c'est une religion essentiellement monastique » (p. 131). La chose nous semble incontestable et rend d'autant plus incompréhensible la décadence actuelle du monachisme dans le monde orthodoxe. Bien sûr, toutes les Églises ont connu des époques de déclin suivies par des périodes d'efflorescence dans les manifestations de la vie

parfaite. C'est pourquoi nous refusons résolument de joindre notre voix à tant d'autres qui prédisent la mort de l'Athos. Nous voudrions cependant suggérer aux autorités athonites quelques points qui nous ont frappé.

Est-ce que, pour être moine, il faut obligatoirement vivre en plein XXe siècle comme vivaient les moines du IVe ou du XVe ? (Et pour répondre à ceci, est-ce que ceux du XVe siècle vivaient comme ceux du IVe ?) Pourquoi la jeunesse grecque ne vient-elle plus dans les cloîtres ? Nous ne pouvons pas croire que ce sont les agrypnies, les jeûnes, l'obéissance, la pauvreté qui effrayent son élan généreux. Ne serait-ce pas peut-être parce qu'elle ne trouve pas toujours derrière ces mortifications la doctrine qui les vivifie, et parce que, sous prétexte de vie monastique, on veut lui imposer un genre de vie désuet qui ne semblerait avoir en soi rien de spécifiquement et nécessairement religieux ? Pour notre part nous voudrions que l'Athos garde inviolables toutes ses bonnes et authentiques traditions sans en rabattre quoi que ce soit, mais — oserions-nous le dire ?— nous ne voyons pas que l'emploi de l'électricité et de certains autres avantages « modernes » constitue un obstacle dans la poursuite de la parfaite union avec Dieu dans la pureté du cœur.

Cela nous amène à constater un profond clivage entre les conceptions pratiques (nous soulignons le mot *pratiques*) des monachismes d'Orient et d'Occident. En Orient on part de la supposition que tous les moines sont des mystiques. Or, ils ne le sont pas, pas plus qu'en Occident, mais on ne semble pas — et le P. Th. en ceci ne se différencie pas de ses confrères — avoir prévu le cas du moine non mystique. D'où parfois des désordres et des dérèglements qui ne manquent jamais d'attirer l'attention du visiteur occidental. En Occident, au contraire, où on légifère et administre en vue d'assurer un niveau général d'*honestas morum*, on a peut-être (même sûrement) parfois et par endroits tendance à verser dans l'erreur opposée et à oublier que l'Occident produit aussi des mystiques. De cette diversité d'accent naissent bien des incompréhensions mutuelles.

Au terme d'un séjour assez prolongé que nous eûmes le bonheur de faire sur la Sainte Montagne, il nous vint cette réflexion que, mûrie six ans durant, nous ne désavouerions pas aujourd'hui : Le moine oriental sera impressionné, émerveillé, tout ce que l'on voudra, par ses trois premiers jours dans une grande abbaye bénédictine, mais il finira par dire : « Ce n'est pas cela la vie monastique, c'est trop mondain, même dans ses aspects proprement religieux. Et puis, où est l'austérité ? Que signifie ce culte de la science qui

ne laisse plus de temps pour la prière ? » Même si nous ne pouvons l'expliquer, nous comprenons que l'orthodoxe dise que cela ne l'attire pas. N'est-ce pas une certaine naïveté qui nous rend nous, occidentaux, si convaincus de notre incontestable supériorité ? Il nous paraît qu'un contact avenant et profond avec les choses et les hommes de l'Orient doive nous faire penser ainsi.

Ces réflexions — qu'elles soient pertinentes ou non — montreront l'intérêt exceptionnel de ce livre du P. Th. Il est écrit pour des Grecs et tel quel nous semble peu assimilable à des lecteurs qui ne connaissent pas un peu le tempérament et les problèmes grecs. Pour ceux-ci cependant, il sera précieux. Souhaitons que le livre trouve un écho dans le cœur de bien des Grecs jeunes et généreux. Que l'A. et ses confrères sachent bien qu'il y a en Occident de nombreuses âmes qui prient pour le renouveau du monachisme orthodoxe, car dans nos régions aussi ceux qui sont au courant croient à sa valeur unique. Ce livre prouve dans chaque ligne que le feu n'est pas éteint. Il est la meilleure réponse à tous les récits touristiques plus ou moins romancés et aux images folkloriques qui encombrent notre littérature. Le vrai Athos a parlé, celui qu'on aime et qu'on respecte, même lorsque de-ci de-là on ne le comprend pas parfaitement.

D. G. Bainbridge.

3. Karl Barth et les théologiens catholiques.

Il est de mise aujourd'hui — signe des temps — de laisser se confronter en toute sérénité les théologiens de confessions différentes et de les mettre en présence pour s'apprécier, se compléter en bonne forme et se corriger mutuellement. En 1951, l'étude de M. Urs von Balthasar sur la théologie de Karl Barth (cfr *Irénikon*, 1956, p. 217-218), avait remporté un grand succès, en raison surtout des approbations que lui avait prodiguées Karl Barth lui-même, lequel avait assisté à la lecture de plusieurs chapitres sous forme de conférences. On se rappelle encore aussi la soutenance de thèse en Sorbonne du P. Bouillard, S. J., le 16 juin 1956, sur quelques thèmes fondamentaux de la *Dogmatique* de Karl Barth, sous le titre *Parole de Dieu et existence humaine*, soutenance à laquelle assistait Barth en personne, sans qu'il ait pu cette fois ouvrir la bouche, — ainsi l'exigeait le protocole rigoureux de l'Université (cfr *Irénikon*, 1956, p. 313). Mais cette présence de « simple observateur » était par elle-mê-

me significative et elle n'a pas manqué d'impressionner le monde des théologiens en général (cfr *Foi et Vie*, juillet-août 1956, pp. 334-339).

Or voici que récemment encore un autre théologien catholique, M. Hans Küng, emboîtait résolument le pas dans le même sens, mais en se limitant à un détail de la vaste synthèse dogmatique du professeur bâlois. Détail très important toutefois : la justification, qui fait l'objet de son étude [1], est en effet un des problèmes-clefs de la discussion entre catholiques et protestants aujourd'hui, comme à l'époque de la Réforme. C'est en elle qu'il faut chercher l'objection principale de Barth — qui a accepté d'écrire lui-même la préface à l'ouvrage —, objection qu'on peut résumer comme suit : « Le catholicisme ne surestime-t-il pas l'homme, étant donné que c'est Dieu qui justifie celui-ci tout à fait librement et sans aucune intervention de sa part ?» M. Küng répond en retournant la question : « L'homme devient-il vraiment juste, pour Karl Barth, ou la justification lui reste-t-elle toujours étrangère ? » Ces deux questions forment toute la trame de l'ouvrage, qui se compose de deux parties : la première contient l'exposé de la doctrine barthienne en dix-neuf chapitres, où l'auteur suit Barth traitant de la justification en relation avec la création et la christologie ; la seconde, résume admirablement en treize chapitres la doctrine catholique suivant le même schéma.

L'auteur mérite de très grands éloges pour l'extrême simplicité de son langage et l'ordonnance claire et simple de ses notes. Entrons un peu dans les détails, et arrêtons-nous sur la lettre-préface de K. Barth lui-même. Il y manifeste son approbation concernant l'interprétation de sa propre doctrine, mais ne cache pas sa méfiance vis-à-vis de l'exposé de l'enseignement catholique. Il se demande notamment si les textes du concile de Trente, tels qu'on les trouve dans l'*Enchiridion* de Denzinger, et les exposés de certains manuels (p. ex. Bartmann qu'il cite tout le temps), peuvent être interprétés comme M. Küng le fait. De plus, il soupçonne celui-ci de s'être laissé influencer par la lecture de sa *Dogmatik*, pour interpréter la doctrine de sa propre Église. Cette impression serait-elle juste — nous ne connaissons pas les sources de M. Küng — qu'elle ne serait nullement une objection : l'explication de la foi fut faite très souvent en fonction d'une théologie adverse, et l'histoire des dogmes nous apprend que les éléments positifs de celle-ci n'ont jamais été repous-

1. Hans Küng, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung.* (Coll. « Horizonte », 2). Einsiedeln, Joannes, 1957, in-8, 304 p. Édité en collaboration avec l'Institut Johann-Adam Möhler de Paderborn.

sés par nos théologiens. Quant à la fidélité aux textes du concile de Trente, il nous a paru que M. Küng avait exposé d'une manière excellente l'unité de la théologie catholique. Il souligne — et nous le faisons avec lui — qu'on ne peut séparer les différents éléments de la tradition de l'Église. Aussi est-ce avec raison qu'il cite de nombreux textes des Pères grecs et latins pour interpréter et expliquer les décrets du concile de Trente ; c'est la meilleure manière de rendre justice aux textes du magistère.

Quelle conclusion tirer de ce que certaines idées qu'on retrouve chez K. Barth se rencontrent aussi dans les textes du Concile de Trente ?

La possibilité que M. Barth lui-même entrevoit dans sa lettre-préface ne nous semble nullement exclue. Mais nous voilà arrivé au grand point : ces éléments sont-ils vraiment ceux de la doctrine barthienne ou s'agit-il seulement de quelque ressemblance ? L'auteur ne semble pas avoir vu les difficultés qui se cachent derrière des expressions apparemment identiques. Nos doutes porteraient plutôt, contrairement à ceux de K. Barth, sur la valeur attribuée par M. Küng à certains textes barthiens. Certes, K. Barth reconnaît la réalité ontologique de la justification, mais cette expression couvre-t-elle la même réalité que dans la théologie catholique ? L'auteur répond affirmativement à cette question et il répète ici l'opinion de M. Urs von Balthasar, à savoir que la base est la même de part et d'autre et que les différences ne proviennent que d'une accentuation différente. Cette conclusion ne nous satisfait pas entièrement, pour la raison que, même si le traité barthien de la justification considéré séparément semble se rapprocher dans une large mesure de la doctrine catholique, les conséquences logiques qui découlent de cette doctrine sont rejetées avec véhémence. Prenons un exemple. L'adage *simul justus et peccator* s'applique des deux côtés à l'homme justifié, mais n'exclut nullement, pour les catholiques, la réalité des mérites de l'homme collaborant à son salut. On connaît cependant l'intransigeance de M. Barth sur ce chapitre. En d'autres termes, le sens du mot « ontologique » exprime chez Karl Barth tout autre chose que dans les textes tridentins. Nous croyons qu'il faudrait ici analyser la doctrine de l'existence de l'homme telle que K. Barth l'a développée. Malgré la conclusion de M. Küng que Karl Barth a dépassé le stade dialectique, il se pourrait que les notions fondamentales de cette méthode soient toujours à la base de la *Kirchliche Dogmatik*.

Nous avons été frappé par les titres de deux parties qui font pres-

sentir le malaise qui demeure après la lecture du livre. L'exposé de la doctrine protestante est intitulé « L'accomplissement *(Vollzug)* de la justification », tandis que celui de la théologie catholique s'appelle « La réalité *(Wirklichkeit)* de la justification ».

Rendons hommage, malgré ces quelques remarques, à cette étude précieuse qui dégage beaucoup de questions à approfondir encore. L'auteur a accompli un travail important et sérieux. Si la prolixité du style et l'étendue de l'œuvre ne facilitaient guère l'interprétation d'un point particulier de la doctrine barthienne, le fait de l'avoir confronté dans un esprit d'objectivité bienveillante avec l'enseignement catholique énoncé avec limpidité, est très appréciable et d'un grand mérite.

D. P. B.

4. In Memoriam : Myrrha Lot-Borodine. (1882-1957)

Le 18 juillet dernier, s'est éteinte, en son domicile de Fontenay-aux-Roses (Seine), Madame Lot-Borodine, dont les travaux sur l'histoire de la spiritualité byzantine avaient ouvert depuis vingt-cinq ans aux théologiens occidentaux des perspectives neuves. Elle fut une collaboratrice d'*Irénikon*, et nous voulons rendre ici témoignage à ses connaissances et à ses talents.

Fille d'un éminent botaniste russe, Myrrha Ivanovna Borodine naquit le 21 janvier 1882 aux environs de St-Pétersbourg. Elle reçut à l'université féminine de la capitale une formation quasi encyclopédique, s'intéressant particulièrement à la religion de la Grèce antique et à la littérature médiévale française. Le milieu dans lequel elle avait été élevée était assez indifférent au point de vue religieux quoique pratiquant. Cependant elle se passionna toujours pour la vérité religieuse, participant, comme étudiante, à des réunions et conférences qui amorçaient, vers 1900, un rapprochement entre l'intelligentsia russe et l'Église officielle, tenue longtemps par l'élite pour quelque peu obscurantiste et rétrograde.

Venue en France en 1906, elle suivit les cours de Joseph Bédier au Collège de France, et obtint le titre de Docteur de l'Université avec une thèse sur *La femme dans l'œuvre de Chrétien de Troyes*, qu'elle soutint en 1909 (Paris, Picard). C'est cette même année qu'elle épousa Ferdinand Lot, alors professeur à l'École des Hautes-Études

et déjà historien éminent. Le moyen âge courtois continua à la passionner. Outre son ouvrage sur *Le Roman idyllique au Moyen Age* (Paris, Picard, 1913), ses *Trois essais sur le Lancelot du Lac* (Paris, Champion, 1919), elle fit paraître plusieurs adaptations de l'ancien français : *Erec et Enide, Les Miracles de la Vierge* (tous deux chez de Boccard), *Lancelot et Galaad* (New-York, Oxford University Press, 1926) d'après le Perceval de Chrétien de Troyes et d'après le cycle de Lancelot en prose (dont F. Lot s'attachait par ailleurs à démontrer l'unité de composition). Signalons d'elle encore : *Le double esprit et l'unité du Lancelot en prose* (extrait des *Mélanges d'Histoire du Moyen-Age offerts à M. Ferdinand Lot*, Paris, 1925) ; *Autour du Saint Graal :* I, *Le Lancelot-Graal, les Cathares et le Joachimisme* (*Romania*, 1930, p. 526-557) ; II, *Les rites eucharistiques chez Robert de Boron et Chrétien de Troyes* (Ibid., 1931, p. 147-105). Cette dernière étude lui fit prendre position contre E. Anitchkoff, qui avait émis une opinion singulière sur *Le Saint-Graal et les rites eucharistiques*, dans *Romania*, en 1929 et dans l'*Archivium Romanicum* de la même année (cfr D. Cabrol dans la *Revue des Quest. hist.*, 1932, p. 363 sv).

Vers 1920, l'aspiration religieuse qui ne l'avait jamais quittée, bien qu'elle eût cessé la pratique de sa religion antérieurement à son mariage, la poussa à chercher des éléments d'information. Elle participa à des réunions interconfessionnelles chez Berdjaev dès les premiers temps de l'émigration russe, et y retrouva des compatriotes travaillés comme elle par le désir d'approfondir les richesses de leur Église. En même temps, elle entrait en contact avec les milieux catholiques, suivait les cours du P. Lebreton à l'Institut catholique, et ceux d'Étienne Gilson sur saint Bernard, intéressée depuis longtemps par la mystique cistercienne et le culte de la Vierge, auxquels l'avaient conduite ses études sur l'amour courtois. Un livre d'elle resté inédit, s'intitule *De l'amour profane à l'amour sacré.*

Madame Lot-Borodine avait fait un court séjour en 1929 chez les dominicains du Saulchoir, alors encore en Belgique. En 1930, une communication de P. Florovskij chez Berdjaev sur « La déification dans l'Orient grec » fut pour elle une véritable révélation et le point de départ d'une nouvelle carrière littéraire. La doctrine centrale de la patristique grecque, dont elle n'avait entrevu que confusément les richesses à travers l'ouvrage du P. Lebreton sur le dogme de la Trinité, amorça son « retour aux sources » et dès lors elle se consacra avec ardeur à faire connaître le « trésor caché ». C'est à partir de ce moment que ses travaux la firent entrer dans le monde de la pensée unioniste.

La *Revue de l'Histoire des religions* fit paraître d'elle en 1932-33, en trois fois, une étude des plus remarquables intitulée *La doctrine de la déification dans l'Église grecque jusqu'au XI*e *siècle*, qui alerta tout de suite par sa qualité les théologiens catholiques. L'auteur y faisait ressortir notamment la continuité entre la pensée patristique des premiers siècles et les auteurs byzantins postérieurs, continuité à laquelle les théologiens orthodoxes modernes tiennent beaucoup et attribuent une grande importance. Diverses recensions de cette étude parurent bientôt. « Mme Lot-Borodine, écrivait à ce propos le P. Congar (*Vie spirituelle*, 1er mai 1935, supplém. p. [92]) a sur tout autre spécialiste l'avantage d'entrer dans l'intime des doctrines qu'elle étudie et de deviner comme sans effort le secret du jardin fermé ». C'était l'époque où le monde spirituel byzantin commençait à exercer plus particulièrement son attrait sur notre théologie. De plusieurs côtés, outre les comptes rendus élogieux, lui vinrent des offres de collaboration auxquelles elles répondit et dont nous citerons ici les principales :

Initiation à la mystique sacramentaire de l'Orient, dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1935, pp. 664-675 ; *La grâce déifiante des sacrements d'après Nicolas Cabasilas*, dans la même revue, 1936, pp. 299-330 et 1937, pp. 693-712 ; Une introduction à la traduction française de la mystagogie de *S. Maxime le Confesseur*, dans *Irénikon*, 1936, pp. 466 sv. ; *La doctrine du cœur théandrique et son symbolisme dans l'œuvre de Nicolas Cabasilas*, dans *Irénikon*, 1936, pp. 652-673 ; *Le mystère du don des larmes dans l'Orient chrétien*, dans *La vie spirituelle*, 1er septembre 1936, supplém. pp. [65-110] ; *La doctrine de la grâce et de la liberté dans l'Orient grec*, dans trois fascicules d'*Œcumenica* en 1939.

L'émigration russe, qui eut un de ses principaux centres à Paris à partir de 1922, lui donna non seulement l'occasion de reprendre un contact suivi avec ses compatriotes, mais aussi de s'appliquer à leur bien spirituel. Suivant de très près leurs publications, elle écrivit dans la revue *Putj* en 1936 (no 52, pp. 45-55), une étude intitulée *Critique du Christianisme russe* (c.-à-d. de son insertion dans la politique) qui la fit désormais compter au nombre des collaborateurs attitrés de cet important périodique. D'avoir vécu longtemps en dehors de la Russie, et d'avoir étudié les Pères grecs dans le contexte byzantin, elle avait à cœur de faire valoir l'universalité de la religion orthodoxe, et était ennemie de tout nationalisme religieux. Vingt ans plus tard, elle devait reprendre la plume au sujet de ses compatriotes, pour se lamenter du manque de culture

ecclésiastique des laïcs russes du « phénomène affligeant de la célébration, dans l'Orthodoxie contemporaine, de l'Eucharistie à laquelle ne sont plus guère présents que des *assistants*, et non des *participants* » (*Vestnik* de Paris, 1953, n° 4, p. 26-35, et 1956 n° 2, pp. 8-15 ; Cfr *Irénikon*, 1954, p. 178-179, et 1956, p. 303). Elle souffrait particulièrement de sentir la grande tradition de son Église ne plus jouir du même prestige exclusif auprès des jeunes.

Les relations œcuméniques la trouvèrent longtemps méfiante. Cependant sa présence à la cinquième conférence annuelle de la *Fellowship des SS. Alban et Serge* (28 juin-1er juillet 1937), lui fit écrire dans *Irénikon* ces phrases pleines de sympathie : « L'auteur de ces lignes est tenu à un aveu préalable : c'est à son corps défendant que, tout à fait étranger au problème du rapprochement des Églises, il s'est rendu cette année à la réunion anglicane-orthodoxe, aux environs de Londres. Le mouvement œcuménique d'une façon générale lui inspirait une certaine méfiance pour la raison suivante : la crainte d'une atteinte possible à l'intégrité charismatique de l'orthodoxie pravoslave. Eh bien ! ces préventions, ces inquiétudes n'ont pu résister devant la force contraignante de la réalité vécue » (*Irénikon*, 1937, p. 562). Sa collaboration aux publications catholiques devait du reste se multiplier. Aux revues déjà citées, ajoutons *Les Études carmélitaines*, où elle publia en 1937 (pp. 191-206), un article sur *L'Aridité « siccitas » dans l'antiquité chrétienne*, et la *Benediktinische Monatschrift* de Beuron, où elle fit paraître en 1939 une étude sur les stigmates : *Warum kennt das christliche Altertum die mystischen Wundmale nicht ?* (1939, pp. 23-32). En la même année 1939, elle avait publié encore dans *Irénikon* : *L'Anthropologie théocentrique de l'Orient chrétien comme base de son expérience spirituelle* (pp. 6-21).

L'après-guerre devait la retrouver non moins active. Quelques études sur le Graal parurent alors en différentes revues : *Le Symbolisme du Graal*, en 1950, dans le *Neophilologus* de Groningue, *Les grands secrets du Saint Graal dans la « Queste » du pseudo-Map*, dans *Lumière du Graal*, en 1951, et une troisième, particulièrement importante pour les relations entre la légende du Saint-Graal et la mystagogie byzantine, dans *Romania*, en 1951, sous le titre : *Les Apparitions du Christ aux messes de l'« Estoire » et de la « Queste del Saint Graal »* (pp. 202-223). A partir de ce moment, c'est à la théologie de Nicolas Cabasilas qu'elle s'appliqua presque exclusivement. Elle fit paraître en 1953 dans *Irénikon* un article substantiel sur *La doctrine de l'Amour divin dans l'œuvre de Nicolas*

Cabasilas (pp. 376-389), dont la seconde partie, *Le Martyre comme témoignage de l'Amour de Dieu d'après Nicolas Cabasilas*, avec un appendice sur l'iconographie du martyre, ne fut insérée que l'année suivante dans la même revue (1954, pp. 157-169). Vers la même époque, elle avait donné à la revue *Dieu Vivant* une étude intitulée *L'Eucharistie chez Nicolas Cabasilas* (nº 24, 1953, pp. 123-134).

* * *

La santé de Mme Lot-Borodine, qui avait déjà été ébranlée durant la guerre de 1940 par des deuils familiaux cruels (la mort héroïque de ses deux gendres), ne cessa de décliner à partir de 1952, après la mort de son mari qui s'éteignit à la suite de longues souffrances. Elle n'en continua pas moins à travailler dans toute la mesure de ses forces. Elle revint une dernière fois sur le thème du Graal et donna une étude, parue en 1956 dans *Romania* (p. 235-288), sur *« Le conte del Graal » de Chrétien de Troyes et sa présentation symbolique*. Un article d'elle sur la *Theotokos* reste à paraître. De plus, sollicitée de différents côtés, elle accepta de mettre sur pied une étude d'ensemble sur son auteur préféré, Cabasilas, où elle reprendrait, en les raccordant et les complétant, ses différents travaux. Œuvre laborieuse dont elle vit l'achèvement mais non la publication. Elle doit paraître sous peu aux Éditions de l'Orante à Paris.

Ceux qui ont approché Madame Lot-Borodine ont toujours été impressionnés par la vivacité de sa foi et de son intelligence. Son application aux problèmes de son Église et de sa tradition la rendait sensible à la moindre altération ou au moindre gauchissement. Elle était farouchement « orthodoxe », dans plusieurs des sens que peut avoir ce mot. D'une droiture absolue, elle ne craignait pas d'exprimer le fond de ses convictions en tout, et elle souffrait de ne point trouver toujours chez autrui la même réaction. Chaque année, elle faisait au petit monastère orthodoxe de Bussy-en-Othe (Yonne) un séjour réconfortant, où la compagnie des moniales et l'assistance aux offices faisaient sa joie. Sa fin fut longue et douloureuse. Aidée de l'affection de ses filles, elle s'appliqua exclusivement avec patience et ferveur au « grand passage », comme elle aimait à l'écrire à ceux qui purent encore correspondre avec elle durant ces derniers mois.

Les milieux unionistes catholiques, où elle comptait beaucoup d'amis, seront unanimes dans leur témoignage pour regretter les grandes qualités spirituelles de cette âme de feu et toute chrétienne,

et feront monter sincèrement leurs prières pour elle devant le « Saint des Saints » et ce « Trône de l'Agneau » qu'elle a tant de fois célébré dans ses écrits.

D. O. R.

5. In Memoriam : M. Jules Duculot.

Un autre décès tout a fait inattendu nous a particulièrement affectés. Notre imprimeur, M. Jules Duculot de Gembloux, est décédé le 9 août dernier, à l'âge de 51 ans. Ce fut, avec son père tout d'abord, puis après la dernière guerre sous sa seule direction que, par un dévouement inlassable M. Duculot a mis au service de l'Unité chrétienne les ressources toujours grandissantes de son imprimerie, si connue aujourd'hui dans le monde des savants catholiques. Nous rendons hommage à la mémoire de ce collaborateur de la première heure, et présentons à sa famille nos plus vives condoléances.

Bibliographie.

I. DOCTRINE

P. N. Trembelas. — *Τὸ Ψαλτήριον μετὰ συντόμου ἑρμηνείας.* Athènes, Zoï, 1955 ; in-8, 2 vol., 624 p.

Le Prof. Trembelas, déjà connu par ses écrits sur le N. T. (Cfr *Irén.*, 1956, pp. 93-94), nous présente ici un commentaire du psautier. Son but est de faire comprendre le texte des LXX tel qu'il est en usage dans l'Église grecque, et faire en sorte que le psautier devienne une prière personnelle. — Chaque psaume est précédé d'une introduction dans laquelle sont traitées des questions concernant l'inscription, l'auteur et la division logique. C'est ici surtout que le texte hébreu et les problèmes critiques sont mis à profit. On pourrait souhaiter des éclaircissements qui fassent revivre un peu plus le cadre original dans lequel les psaumes furent composés, car la paraphrase qui accompagne le texte est forcément éloignée de la vivacité de la poésie hébraïque. Suit enfin une application morale, souvent une petite homélie assez sympathique. A l'occasion, on y trouve une explication allégorique tirée des Pères. — Cette présentation se justifie par les préoccupations pastorales qui sont à la base de cette édition. Leçon utile pour nous, car, pour comprendre le psautier, il ne faut pas seulement le traduire fidèlement et d'une manière poétique, mais encore le mettre en valeur dans un monde de pensée adapté à nos contemporains. Si nous ne le faisons pas toujours, cet ouvrage nous paraît y être parvenu. — Nous sommes étonné de trouver ici l'expression « psaume de pénitence » ; il s'agit bien ici des sept psaumes ainsi nommés dans la tradition latine, tradition que l'Orient d'autre part nous paraît ignorer.

D. J. E.

Studia Patristica. — Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955. Edited by Kurt ALAND and F. L. CROSS. (Texte u. Untersuchungen, 64). Berlin, Akademie-Verlag, 1957 ; 2 vol. in-8, 700 + 560 p., DM 96.

La publication des Actes du I[er] congrès international d'études patristiques (1951) n'ayant pas abouti pour des raisons techniques, les organisateurs du 2[e] congrès (1955) ont profité de l'offre de l'*Akademie-Verlag* de Berlin pour éviter une seconde fois la même aventure. Ils ont été bien

inspirés : les deux volumes de *Studia Patristica* se présentent dignement et leur parution satisfera tout le monde. En tout, 12 sections : 1. *Editiones* ; 2. *Critica* ; 3. *Philologica* ; 4. *Biblica* ; 5. *Judaica* ; 6. *Historica* ; 7. *Liturgica* ; 8. *Juridica* ; 9. *Theologica* ; 10. *Philosophica* ; 11. *Monastica* ; 12. *Ascetica* — faisant un ensemble de 117 études, dont beaucoup de très grande qualité scientifique. Derrière ces nombreuses collaborations, dont il est impossible de dire plus ici que de citer quelques noms, se révèle l'atmosphère d'un congrès où, à côté de la science envers laquelle des spécialistes de tous les pays du monde venaient témoigner, on sentait comme une présence religieuse, un respect commun de la part de chrétiens appartenant à toutes les confessions, envers les Pères de l'ancienne Église (cfr. *Irén.*, 1955, p. 425). A côté des noms des patrologues (ou spécialistes des sciences latérales) catholiques et anglicans, que nous ne pouvons mentionner ici vu leur nombre — la plupart de ceux qui sont connus dans la littérature étaient présents — plusieurs luthériens, parmi les Allemands et les Scandinaves, faisaient honneur au congrès. Il nous plaît de relever spécialement dans cette revue la collaboration de patrologues orthodoxes, notamment MM. Anagnostopulos (Mystérion chez Jean Damascène), Palashkovski (Eucharistie chez saint Irénée), Rodzianko (le « Filioque » dans la pensée patristique), Krivochéine (Siméon le Nouveau théologien et la piété), Lossky (Vision face à face dans la tradition byzantine), Meyendorff (Influence dionysienne en Orient), etc. — L'idée première des organisateurs de ce congrès — dont la cheville ouvrière fut le Dr. F. L. Cross à qui revient tout le mérite de ces réunions — avait été de transporter tous les quatre ans en différentes villes du monde les assemblées des congressistes. L'atmosphère d'Oxford et spécialement de *Christ Church*, se révéla les deux premières fois si sympathique, qu'à la suggestion à peu près unanime des congressistes, il a été décidé qu'Oxford serait le siège habituel des futures conférences patristiques. Le prochain congrès est annoncé dans les *Actes* ici recensés (t. I, p. VI) pour la date du 21 au 26 septembre 1959. — Les Actes ont été augmentés de quelques collaborations qui n'étaient pas au programme des séances. D'autre part, plusieurs conférences n'y figurent pas, soit qu'elles aient déjà paru ailleurs ou qu'elles n'aient pas été destinées à la publicité. L'introduction fait remarquer par exemple que le sermon si impressionnant de Mgr Davis à *St Mary's Church* sur « Newman à Oxford » n'y a pas été imprimé. Il n'était pas du reste une contribution directe au programme du congrès, mais était spécialement destiné à souligner le caractère supraconfessionnel des réunions. On sait que ce fut la première fois que, depuis la Réforme, un prélat catholique monta dans la chaire de cette église. D. O. R.

Johannes Quasten. — Initiation aux Pères de l'Église. Traduction de l'anglais par L. Laporte, t. II. Paris, Éd. du Cerf, 1957 ; in-8, 548 p.

Nous avons dit tout le bien que nous pensions de ce livre en faisant la recension du texte original (*Irén.*, 1954, p. 210-211). La traduction française est agréable à lire, quoique sa présentation typographique soit d'un aspect un peu moins attrayant que l'édition anglaise, et que son papier ne facilite guère le bon encrage ni la visibilité ; mais ceci n'est qu'un détail. La matière s'étend aux anténicéens depuis Irénée exclusivement. Les

éditeurs ont pris la peine de mettre les références aux traductions françaises des Pères en tête de liste, et ils ont pu bénéficier d'un certain nombre d'études toutes récentes, ce qui met la bibliographie très à jour. Celle-ci du reste est extrêmement soignée. Nous aimons à redire que cette nouvelle manière de Patrologie est de nature à intéresser un très grand nombre de lecteurs. Certains nous ont confié avoir lu ces deux volumes comme un livre d'histoire bien fait, plus encore que comme un manuel de consultation. Le 1er tome de l'édition anglo-américaine avait paru en 1950 ; le 2e en 1953 ; voilà quatre ans qu'on attend le tome suivant, qui semble tarder. Si nous sommes bien informé, sa parution est cependant prochaine.

D. O. R.

Philon d'Alexandrie. — La migration d'Abraham. Introd., texte critique, trad. et notes par R. Cadiou. (Coll. « Sources Chrétiennes », 47). Paris, Éd. du Cerf, 1957 ; in-12, 89 p.

La coll. « Sources chrétiennes » se devait de faire une place à Philon. Depuis l'*Allégorie des Saintes Lois* publiée jadis par É. Bréhier dans la Coll. Hemmer-Lejay et qui laissait espérer de voir paraître un jour au complet le texte et la traduction française du grand exégète juif, plus rien n'avait été tenté chez nous pour l'éditer. Le petit traité *de la Migration* que nous livre aujourd'hui M. C. sera donc accueilli avec reconnaissance. M. C. est en effet particulièrement autorisé à éditer Philon ; sa compétence d'helléniste autant que sa profonde connaissance de l'alexandrinisme sont des gages de la qualité de son travail. Pour le texte, il a su garder une indépendance nécessaire vis-à-vis de la grande édition de Cohn-Wendland et plus d'une fois ses options intéresseront le lecteur. La sobre introduction qui précède le texte donne l'essentiel de la mystique philonienne. Peut-être eût-il fallu pourtant replacer davantage ce traité dans l'ensemble de la pensée de l'A., ce qui eût aidé le lecteur français moins averti. L'un ou l'autre lapsus : p. 32, n. 1 peut-on parler d'« idées hésychastes » ? p. 78, n. 2 : « puissance créatrice (βάσιλική) », *sic* ? — Quoi qu'il en soit, on ne peut qu'augurer le meilleur succès à cette nouvelle initiative des « Sources chrétiennes » et remercier M. C. d'en avoir mené à bien la première étape.

D. E. L

Die Apostolischen Väter. I, Der Hirt des Hermas, herausgegeben von **Molly Whittaker.** (Coll. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrh). Berlin, Akademie-V., 1956 ; in-8, XXVI, 115, 7 p., DM 17.

Voici enfin dans le Corpus de Berlin les prémices de l'édition des Pères Apostoliques. Elle s'ouvre par la magistrale publication du texte du Pasteur d'Hermas attendue depuis longtemps. On sait que les découvertes de Qumrân et les travaux concernant la théologie judéo-chrétienne ont mis en relief l'importance de cet ouvrage archaïque pour l'histoire des origines chrétiennes. La présente édition renouvelle entièrement les travaux de Lightfoot et de Funk puisqu'elle a pu tenir compte des nombreux fragments découverts depuis. En examinant les quelque quatre cents rubriques nouvelles que le texte apporte à l'index patristique de Goodspeed, on se rendra compte du travail accompli par M. W. et de l'intérêt de cette édition critique.

D. E. L.

Tertullien. — Traité de la Prescription contre les hérétiques. Introduction, texte critique et notes de R. F. REFOULÉ, O. P. Trad. de P. de LABRIOLLE. (« Sources Chrétiennes », 46). Paris, Éd. du Cerf, 1957 ; in-12, 168 p.

Homélies pascales, III. Une homélie anatolienne sur la date de Pâques en l'an 387. Étude, édit. et trad. par F. FLOËRI et P. NAUTIN. (Même coll., 48). Ibid., 1957 ; in-12, 186 p.

Léon le Grand. — Sermons, II. Trad. et notes de dom René DOLLE. (Même coll., 49). Ibid., 1957 ; in-12, 94 p.

Le P. Refoulé, spécialiste de T., nous donne une édition critique légèrement améliorée du plus actuel des traités du grand Africain. Il reprend en regard la traduction de P. de Labriolle et indique par des guillemets simples les passages qu'il a préféré retoucher. Il nous gratifie d'une bonne introduction de 70 p. où il analyse, à l'aide de la thèse récente du P. Stirnimann, l'argument de prescription en reprenant en outre l'examen des notions de Tradition, Règle de foi, et Écriture, à la lumière des recherches récentes. D'abondantes notes explicatives avec multiples références et des notes gramaticales où affleurent les études de Waszink et C. Mohrmann, rendront la consultation particulièrement fructueuse.

Signalons ensuite le IIIe volume de M. N. sur les *Homélies pascales* dont il s'est fait une spécialité. Il publie ici l'édition critique d'une homélie pseudo-chrysostomienne que C. H. Turner a eu le premier le mérite de dater de 387. Une introduction d'une centaine de pages où l'érudition de l'A. se donne libre carrière nous met au fait de tout ce qu'il est bon de savoir des problèmes suscités cette année-là sur les divers usages relatifs à la célébration de la Pâque. M. N. y analyse aussi la théologie savoureuse grâce à laquelle l'A. de l'homélie — qui se meut dans l'orbite de Grégoire de Nysse — justifie sa propre prise de position.

Dom R. Dolle consacre le IIe volume des Sermons de S. Léon aux sermons sur le Carême et aux sermons sur les Collectes qui leur sont apparentés. On sait en effet que pour le grand pape le carême est un exercice d'ascèse mais aussi de charité : ce sont les pauvres de toute la communauté qui doivent bénéficier de nos privations. Avertissement qui mérite plus que jamais d'être entendu aujourd'hui. Il y a des phrases qu'il faudrait savoir par cœur. Que tous les chrétiens s'en pénètrent. D. H. M.

F. van der Meer. — Saint Augustin, pasteur d'âmes. Colmar, Alsatia, 1955 ; 2 vol. in-8, 498 + 564 p.

L'édition originale en langue néerlandaise de ce grand ouvrage avait paru en 1946 (cfr *Irénikon*, 1949, p. 93), et s'était imposée tout de suite comme un monument littéraire de grande classe. L'A., qui est avant tout archéologue, a pris occasion de ses études et de ses recherches pour sortir de sa spécialité — ce dont nous lui sommes très redevables, car c'est là un très grand mérite — pour livrer au public une œuvre vraiment magistrale sur la personnalité de S. Augustin dans l'exercice de ses fonctions pastorales. Quelques améliorations dues à des études récentes, et à l'intervention de M. l'abbé H. Chirat, rendent cette édition française plus à jour que l'original et que la traduction allemande (1951). Elle a pu profiter

aussi des contributions de l'*Augustinus Magister*, dans le sillage duquel elle est venue naturellement s'insérer pour donner aux fêtes augustiniennes un relief supplémentaire. Ces deux volumes, munis de notes copieuses et riches, auront été parmi les meilleurs que notre milieu du XX[e] siècle aura pu offrir en hommage à la grande figure qu'on ne cessera jamais de magnifier à toutes les époques de l'histoire. La traduction s'était révélée difficile, en raison du langage particulièrement châtié et nuancé de l'A. Si elle nous a paru lourde en quelques pages, le souci qu'a eu l'A., par ailleurs très cosmopolite, de faire valoir sa culture française à laquelle il emprunte souvent ses exemples, nous a rendu son ouvrage extrêmement familier et agréable. D. O. R.

F. Graffin. — Le Candélabre du Sanctuaire de Grégoire Abou'lfaradj dit Barhebraeus, troisième base : de la théologie. Texte syriaque édité pour la première fois avec traduction française. (Coll. Patrologia Orientalis, t. XXVII, fasc. 4). Paris, Firmin-Didot, 1957 ; in-4, p. 457-626.

La Patrologie Orientale envisage l'édition complète de cet important ouvrage, constitué par douze bases ou fondements. Nous voici à la troisième. Elle n'est autre chose qu'un traité *de Deo uno et trino* développé de la manière scolastique en vigueur au treizième siècle. S'appuyant principalement sur des arguments de raison, mais aussi sur des citations bibliques, B. expose en dix chapitres les attributs de Dieu : être nécessaire, éternel, incorporel, voyant, omniscient, invisible, incompréhensible, unique, il consacre les deux derniers chapitres à la Trinité. Ici encore, c'est l'argument de raison pour établir la Trinité, qui reçoit tout le poids. B. distingue parmi les attributs divins des attributs essentiels, analogiques et négatifs. Essentiels sont les attributs : *sage* et *vivant* ; ils Lui appartiennent avant la création. Cette sagesse et cette vie du Créateur, n'étant pas accident, sont essence ; n'étant pas participées par les créatures, il reste qu'elles soient essence singulière, hypostase. B. n'a pas inventé ce raisonnement. Il se lit déjà en arabe chez 'Abu Rā'ita (jacobite IX[e] s.) et chez al-Kindī (nestorien IX[e] ou X[e] s.). Il est intéressant de le comparer sur ce point à son contemporain occidental S. Thomas. En effet, malgré qu'aucun contact direct ne se soit établi entre les deux scolastiques, certains points de la problématique orientale ont pénétré chez S. Thomas par l'intermédiaire des philosophes juifs et arabes. Ainsi dans *S. Th., I, qu. XIII a.* 2. : *utrum aliquod nomen dicatur de Deo substantialiter.* Dans cet article il faut souligner les exemples *sapiens* et *vivens* ; ensuite que cet exemple lui est parvenu par Moïse Maïmonide. Saint Thomas adopte la même solution que B., mais, à la différence de ce dernier, cette distinction ne mène à rien d'autre ; elle ne joue plus dans les questions trinitaires. Cette distinction lui reste tellement étrangère qu'encore dans le même article son attention va se porter sur la valeur de ces attributs : ils sont analogiques. C'est dire que cette distinction qui formait en Orient le point central d'une discussion sur la Trinité entre chrétiens, musulmans et juifs, a perdu ici son contexte et son sens. Aussi est-ce avec une étonnante vigueur que S. Thomas dans *S. Th. I, qu. XXXII, a.* 1, réagit contre toute preuve de la Trinité, tentée par les apologistes. Quant à B., il ne faudrait pas penser que pour lui l'intelligence humaine soit capable de percer le mystère de la Trinité. Il a

tout un chapitre sur l'incompréhensibilité de Dieu, et pour lui les attributs essentiels et hypostatiques *sage* et *vivant* ne sont pas analogiques. D'ailleurs il importe de remarquer que pour lui comme pour ses devanciers ces deux attributs devaient jouir d'une faveur particulière : ils sont aristotéliciens, bibliques, patristiques (Denys l'Aréopagite), et coraniques. En tout cas le raisonnement s'est maintenu pendant cinq siècles face à la théologie musulmane. Ce nouveau texte mériterait à notre avis l'attention des théologiens. Déjà un important travail de recherche des sources a été accompli par l'éditeur. Il resterait à poursuivre cette tâche pour les auteurs arabes chrétiens et musulmans. Il faut regretter que des huit manuscrits connus, quatre appartenant à des bibliothèques d'Orient n'ont pu être utilisés. D. A. T.

Eranos-Jahrbuch 1953. Band XXII, Mensch und Erde. Mit 8 Kunstdrucktafeln. Zurich, Rhein-Verlag, 1954 ; in-8, 484 p., 31 fr. s.

Comme d'habitude, ce volume qui rassemble les rapports des membres de la conférence annuelle *Eranos,* contient des études d'une très haute qualité. Le thème de l'année 1953 était consacré à « l'Homme et la Terre ». Ne pouvant donner un compte rendu des dix textes qu'il réunit, notons tout d'abord parmi les plus significatifs le long mémoire d'H. Corbin, *Terre céleste et Corps de Résurrection d'après quelques traditions iraniennes* (p. 97 à 195) qui analyse la conception mythique de la terre dans le mazdéisme. L'étude du P. Daniélou, *Terre et Paradis chez les Pères de l'Église* (p. 433 à 472) mérite aussi une mention particulière. Elle met en lumière la signification du Paradis comme *terra beata* dans la littérature chrétienne primitive, le symbolisme paradisiaque du baptême et de l'Église, puis la mystique paradisiaque héritée de Philon. Mais la plus importante de ces études est sans aucun doute celle de G. Quispel sur les origines du mythe gnostique de l'Anthropos (pp. 195-235). Les mythes fondamentaux de la Gnose sont-ils d'origine iranienne comme le croyait Bousset ? M. G. Q. montre que le mythe primitif de la création des sept archontes et de l'homme (cf. Irénée, *A.H.*, I, 30), remonte aux spéculations talmudiques sur la Genèse. La notion intermédiaire de Sophia représente quelque chose comme l'âme du monde et n'est pas sans relation avec l'hellénisme. Qu'en est-il dès lors du mythe de l'Anthropos déchu et de l'Adam de lumière ? L'A. montre que l'origine s'en trouve aussi dans le judaïsme. Si plus tard chez les valentiniens il évolue en mythe du Sauveur, cela tient tout simplement aux influences chrétiennes qu'a subies cette doctrine. Quant à l'homme primordial du manichéisme, il n'est que le développement des spéculations gnostiques sur l'Anthropos qui s'originent elles-mêmes à une gnose juive primitive. « Ainsi devons-nous conclure que l'hypothèse d'un homme primordial iranien qui aurait influencé les conceptions gnostiques n'est nullement nécessaire et ne trouve aucun fondement dans les sources gnostiques ». — On ne saurait trop souligner l'importance de ces conclusions pour l'histoire des origines chrétiennes. On sait d'autre part que les travaux effectués par M. G. Q. lui-même, en collaboration avec MM. H. Ch. Puech et M. Malinine sur les textes découverts à Nag-Hammadi confirment que c'est bien en cette direction que doivent s'orienter les recherches sur les origines du gnosticisme. D. E. L.

Démètre J. Pallas. — La « Thalassa » dans l'Église chrétienne. Contribution à l'histoire de l'autel chrétien et à la morphologie de la liturgie. (Coll. de l'Institut français d'Athènes, 68). Athènes, 1952 ; in-4, 185 p.

Constantin Porphyrogénète, au Xe siècle, mentionne pour la première fois dans l'ère chrétienne le *θαλασσίδιον* de l'autel de Sainte-Sophie (*Ἐκθ. βασ. τάξ.* I, 1, 27). Les eucologes en parlent aussi, p. ex., à l'occasion de la tonsure monacale : la veille les vêtements du candidat doivent être déposés dans le « *θαλασσίδιον τῆς ἁγίας τραπέζης* ». Nous trouvons le mot dans les Septante et dans la tradition païenne, où il désigne les bassins pour les purifications sacrificielles. — Dans la monographie présente, écrite en grec, l'A. distingue dans la liturgie paléo-chrétienne entre deux espèces de Thalassa. C'est d'abord le bassin (portable ou fixé sur une colonnette auprès de l'autel) qui servait aux ablutions des mains pendant l'action liturgique (*θάλασσᾶ-χέρνιψ*). Puis le mot signifie la fosse qui se trouve sous quantité d'anciens autels chrétiens pour recevoir les eaux des purifications rituelles (*θάλασσὰ-βόθρος*). Dans son ouvrage l'A. veut montrer les influences des formes de culte archaïques (non seulement des mystères païens) dans la liturgie chrétienne autour du IVe siècle. Quant à la Thalassa-Fosse, elle aurait été influencée par les cultes des divinités chtoniennes. Les cérémonies folkloriques existant en Grèce dans un certain nombre de villages, telles que l'abattage de taureaux ou de béliers et figurant comme une sorte de sacrifices sanglants (*λουρπάνι*) aujourd'hui extra-liturgiques, mais en relation avec la liturgie, apportent selon l'A. quelque lumière sur la question obscure de la signification exacte de ces fosses. — En lisant cette étude on a quelque fois l'impression que l'A. surestime l'influence païenne aux dépens des éléments provenant de l'A. T. et de la tradition juive postérieure (comme p. ex., l'ablution des mains avant le repas). — Très bon travail cependant, richement illustré et pourvu de nombreuses références. A la fin se trouvent les tables des citations, ainsi que l'index alphabétique. D. Bf. M.

René Metz. — La Consécration des Vierges dans l'Église romaine. Étude d'histoire de la liturgie. (Université de Strasbourg. Faculté de théol. cathol.). Paris, Presses universitaires de France, 1954 ; in-8, 504 p.

Cet ouvrage, — thèse pour doctorat en théologie, — est à la fois une monographie sur un sujet précis, et une contribution très large à l'histoire de la liturgie latine, en raison d'interférences nombreuses des usages particuliers des régions franco-germaniques aux cérémonies romaines et vice-versa. Si Rome a été l'origine de l'*Ordo* actuel du Pontifical pour la consécration des Vierges, « les développements ultérieurs les plus importants ont pris naissance au delà des monts, dans les pays rhénans et en France » (p. 353). Nous avons ici un spécimen très curieux de l'évolution liturgique, qu'on peut présumer avoir eu ses correspondants similaires en beaucoup d'autres questions. L'argument de l'ouvrage est développé avec un soin méticuleux, et sa logique en rend la lecture passionnante. La parenté entre la consécration des Vierges et les rites nuptiaux a permis à l'A. de mettre au point, au cours de son étude, un chapitre de 50 p. qui figure en 1er appendice sur l'origine et l'évolution historique du rituel du

mariage. Le 2e appendice est une sorte d'édition critique de l'*Ordo* actuel de la consécration des Vierges, où une lecture attentive livre des mutations révélatrices ; ainsi par ex., p. 433, n. 23, dans la grande préface léonienne, à propos des noces virginales dépassant les noces charnelles qu'elles ne diminuent pourtant en rien, l'*Ordo* actuel du Pontifical porte « ac super sanctum conjugium *nuptialis* benedictio permaneret », alors que le texte original portait, au lieu de *nuptialis*, le terme *initialis*, en référence à *Gen.* 1, 28, ce qui est théologiquement beaucoup plus expressif. — Cette thèse, luxueusement imprimée, et ornée de toute la perfection technique désirable (bibliographie très complète jusqu'en 1953, table des *Initia* ; index détaillés et excellents, etc.), vient se situer dans la série des travaux sur les *Ordines romani* de Mgr Andrieu, de qui l'A. se révèle ici un disciple de haute qualité. D. O. R.

Richard Paquier. — Traité de liturgique. (Manuels et Précis de théologie, XXV). Neuchâtel, Delachaux, 1954 ; in-8, 224 p., 8 fr. s.

Les lecteurs d'*Irénikon* se souviendront d'une note dans le numéro de mai-juin 1938 signalant l'importance des travaux œcuméniques d'un groupe de pasteurs du canton de Vaud (Suisse). M. P. est manifestement un des principaux collaborateurs de ce mouvement et son étude sur la liturgie est un travail sérieux et sympathique. Il faut se rendre compte des difficultés dont se savent entourés les liturgistes protestants pour pouvoir estimer loyalement leurs efforts. M. P. constate que dans la plupart des pays protestants la liturgie est sclérosée ou tout au moins extrêmement appauvrie. Pour la France une réforme du culte est considérée comme une affaire d'urgence, étant donné que la liturgie, qui est comme la respiration de la vie de l'Église, ne peut jamais être négligée. Le schéma général que l'A. a choisi est concentré autour de la doctrine de la souveraineté absolue de Dieu, parce que cette doctrine exclut entièrement toute présomption de la part de l'homme. Celui-ci n'a qu'à obéir, dans la liturgie comme partout ailleurs. La première partie sera donc celle de l'initiative de Dieu. C'est le Seigneur qui convoque son peuple, qui est ensuite présent au milieu de l'assemblée dans le culte et dans sa maison. Comme centre du culte, le Christ unit en Lui la parole et le signe permanent, c.-à-d. le sacrement. La deuxième partie traite de la réponse de l'homme dans la liturgie, qui est le service divin de l'Église. Cette partie témoigne d'un sens profond de ce qu'est la liturgie, surtout là où il est question du sens communautaire de la prière liturgique et de la corporéité. Le lecteur appréciera aussi tout ce qui est dit sur le lieu du culte, le temps liturgique, l'aménagement de la maison de Dieu et maints autres détails. La troisième partie enfin est consacrée à l'ordo ecclésiastique. L'A. distingue entre le service dominical et l'office divin. Le premier est composé des deux éléments inséparables de la Parole et du Sacrement, tandis que la seconde forme la prière commune des communautés religieuses en premier lieu, mais aussi celle de toutes les paroisses. La prière régulière et disciplinée doit protéger le chrétien contre l'intériorité pure et la fantaisie individuelle. Pour finir on trouve quelques chapitres sur le baptême et le mariage, sur les services funèbres et le culte de l'enfance. L'effort fait par M. P. est impressionnant et il faut lui en savoir gré. Certes, les catholiques auront certaines

réserves à faire, tant en ce qui concerne la partie doctrinale que vis-à-vis des schémas proposés. Mais nous aimons mieux suivre et encourager ce mouvement de restauration de la vie liturgique dans les Églises de la Réforme, et être reconnaissant des fruits magnifiques qu'il a déjà portés.

D. P. B.

Eric E. Yelverton. — The Manual of Olavus Petri 1529. Londres, SPCK, 1953 ; in-8, 136 p., 15/-

L'A. nous livre une traduction anglaise littérale du Manuel d'Olav Petri, le premier *Prayer Book* en langue vulgaire. Une introduction retrace l'histoire des rites de ce rituel en suédois qui comporte les offices du baptême, du mariage, de la visite des malades, du service d'enterrement et de la visite des prisonniers. Un appendice fort utile donne un tableau comparé des principaux rites baptismaux catholiques et réformés (allemands, suédois, anglais), des notes sur le développement du rite de la confirmation et de la bénédiction nuptiale en Suède, enfin les versions selon le rite de Sarum, et selon Cranmer, Luther et Coverdale de l'antienne 'Media Vita'.

D. H. M.

J. H. Newman. — Sermons Universitaires. (Coll. « Textes Newmaniens », t. I). Paris, Desclée de Brouwer, 1955 ; in-12, 428 p.

Dr Zeno, O. F. M. Cap. — Our Way to Certitude. Leyde, Brill, 1957 ; in-8, XVI-279 p.

Catholic Sermons of Cardinal Newman. (Neuf sermons inédits du début de sa conversion, avec une introduction du R. P. Stephen Dessain). Londres, Burns and Oates, 1956 ; in-12, 134 p.

Les trois ouvrages ci-dessus auraient dû trouver leur place dans la note consacrée à Newman, sous le titre *Autour de Newman* (*Irénikon*, t. XXX, 1957, p. 103). Ils confirment le renouveau d'intérêt que rencontrent les œuvres du Cardinal anglais publiées avec ou sans commentaire dans la langue originale ou en traduction. Dans le premier ouvrage un commentaire est donné sous forme de notes dues à M. Nédoncelle, le second est un commentaire systématique de la Grammaire de l'Assentiment. Ces deux ouvrages sont d'ailleurs à rapprocher à cause du problème fondamental qu'ils soulèvent c.-à-d. la certitude de la foi aux vérités révélées : dans les Sermons Universitaires, du début de sa carrière, Newman traite du problème d'après son expérience psychologique d'anglican ; dans la *Grammar of Assent*, son dernier et le plus pénétrant de ses ouvrages, il l'examine avec sa conviction de catholique. Aussi y aurait-il grand profit à les expliquer l'un par l'autre. Ces rapprochements sont rares dans le premier ouvrage, plus fréquents dans le second, dont le commentaire est très fouillé et nuancé. Dans le sous-titre de son livre le Dr. Zeno parle de l'*illative sense*, analysé dans la *Grammar of Assent*, comme d'une découverte psychologique. Certes Newman appelle cette méthode d'investigation une faculté (*Gr. of Ass.*, p. 333), mais pas une faculté générale comme la raison ou la volonté (p. 356) ; il la rapproche plutôt de la *phronesis*, c'est un « mode de pensée » (p. 351) qui varie avec les objets sur lesquels nous réfléchissons et est mu-

tiplié avec ces objets. Il n'y a pas de nouvelle faculté, mais simplement une manière spéciale d'employer nos facultés, pour atteindre la certitude. La découverte de Newman est d'avoir établi que cette méthode est légitime pour arriver à la certitude de la foi. Dans un monde où la foi se perd, cette contribution à un chapitre de la philosophie religieuse est d'une importance capitale. D. T. B.

E. I. Theodoropoulos. — *Ἁγία Γραφὴ καὶ πονηρὰ πνεύματα.* Athènes, Synodinos, 1956 ; in-8, 206 p., 10 dr.

Sous l'impression des événements de ces dernières années et de la situation actuelle si peu stable du monde, on s'est remis à réfléchir sur la raison des troubles qui traversent tous les degrés de la société humaine, depuis la politique jusqu'à la famille. Et l'on a redécouvert l'existence du Malin, du Diable que le Christ appelle « le Prince de ce monde », et qui est à la racine de tout mal. — Parmi les publications traitant de la démonologie se range aussi le présent ouvrage. L'A. y réfute violemment l'un après l'autre les « arguments bibliques » d'un certain M. Lanaras qui avait écrit un livre contestant l'existence des anges déchus. L'ouvrage écrit dans un style très vivant, témoigne de la conviction ferme de l'A. concernant la réalité du Démon. D. Bf. M.

P. Arminjon. — **Le mouvement œcuménique.** Efforts faits pour réaliser l'union ou le rapprochement des Églises chrétiennes. Paris, Lethielleux, 1955 ; in-8, 96 p., 300 fr. fr.

A. D. Tolédano. — **Les chrétiens seront-ils un jour tous réunis ?** (Bibliothèque « Ecclesia », 17). Paris, Arthème Fayard, 1956 ; in-8, 224 p., 500 fr. fr.

A. Rétif, S. J. — **Catholicité.** (Collection : « Je sais, je crois », 87). Ibid., 1956 ; in-8, 124 p., 300 fr. fr.

Un répertoire sec, précis, documenté ; une esquisse historique ; un exposé théologique : voilà ce que nous offrent ces trois volumes. — M. A., qui se limite à la période contemporaine, classe méthodiquement les causes de désunion, les dispositions des Églises, les efforts de réunion et leurs résultats. C'est bref, clair, utile.

M. T. descend du IIe siècle à nos jours et réussit à fournir, sous un volume réduit, quantité de faits, de dates, de positions, d'appréciations historiques, suivis d'un pronostic bref et nuancé qui font de son clair ouvrage une excellente initiation au problème œcuménique.

Quant au petit volume du P. R., s'il n'a pas exactement pour sujet la question œcuménique, son analyse théologique détaillée de la notion de catholicité, son option pour une catholicité qualitative, le choix significatif de ces épithètes « catholicité essentielle et progressive », les faits historiques qui illustrent cette idée, l'application qui en est faite au problème de la réunion : tout cela vaut à ce volume d'être lu par les œcuménistes, et pas seulement par les débutants. D. B. R.

Maria Winowska. — La Vierge de la Révélation, hier et aujourd'hui. Paris, Arthème Fayard, 1957 ; in-8, 190 p.

Après avoir publié de nombreuses vies de Saints, Mme Winowska publie une ouvrage sur la Vierge Marie, sa patronne, non pas telle que se la représentent les apocryphes ou les légendes populaires, mais telle que nous la connaissons par les Évangiles, les Conciles, les Pères et la Liturgie ; en un mot les fondements de la solide piété envers la Mère de Dieu, en Orient comme en Occident. Le style est alerte, les exposés courts et variés mais pénétrants. Le lecteur peut admirer le culte marial dans les Acathistes et la Liturgie byzantine, puis au moyen âge, ensuite en réaction contre la réforme et surtout dans l'époque posttridentine. Les âmes chrétiennes trouveront dans ce livre un grand profit spirituel. D. T. B.

Harry A. Wolfson. — The Philosophy of the Church Fathers. Vol. I. Faith, Trinity, Incarnation. Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1956 ; in-8, XXVIII-635 p., 10 dollars.

Le nom de M. H. A. W. s'est imposé comme celui d'un des meilleurs spécialistes des études philoniennes depuis qu'il a publié les deux remarquables volumes dont le P. Daniélou a rendu compte dans *Irénikon* en 1949 (XXII), p. 439. Comme l'avait déjà noté l'A., la philosophie philonienne ouvre une époque de l'histoire de la pensée qui durera dix-sept siècles et se terminera avec Spinoza. C'est à analyser les prolongements de cette philosophie biblique du Juif alexandrin dans les origines de la pensée chrétienne qu'est consacré le présent volume, premier d'une série sur la philosophie des Pères de l'Église.

Débutant par l'étude de la foi chrétienne confrontée à la raison, M. W. montre l'importance de la méthode allégorique chez S. Paul et ses relations avec le philonisme. C'est par elle que la philosophie peut s'introduire dans l'exégèse biblique. Dès lors l'explication allégorique du texte sacré permettra aux théologiens de retrouver dans celui-ci les données dogmatiques qu'implique leur philosophie. Telle est du moins la perspective de M. W. qui consacre ensuite une trentaine de pages à montrer l'application de cette méthode chez les Pères, s'attachant particulièrement à Clément, Origène, Jérôme et Augustin. M. W. en vient alors aux origines du premier dogme chrétien, la Trinité. Au départ, il y aurait deux théologies chrétiennes primitives : celle de Paul et de Jean qui dans une terminologie différente enseigneraient qu'avant la naissance de Jésus il y avait seulement Dieu et le Christ préexistant, et celle des synoptiques pour lesquels avant la naissance de Jésus il y avait seulement Dieu et le Saint-Esprit qui a engendré Jésus de la Vierge Marie (cf. spéc., p. 190-191). A partir de ces données se serait élaborée graduellement une conception trinitaire influencée par le platonisme. Dans la même ligne de recherche, l'A. considère la théologie du Logos engendré et celle de l'Incarnation auxquelles il consacre la partie centrale de son ouvrage. Comme pendant à ces études une dernière partie consacrée aux aberrations dogmatiques de la Gnose hétérodoxe où il voit un manque d'harmonisation entre les données scripturaires et la philosophie. — Faut-il avouer que la lecture de ce gros ouvrage déçoit et laisse insatisfait ? L'information de l'A. est impressionnante. Cependant des

travaux aussi importants que l'*Histoire du Dogme de la Trinité* du P. Lebreton paraissent lui être étrangers. Plus que cela, c'est l'ampleur de la matière embrassée qui déconcerte. On trouvera par exemple de bonnes pages sur la double procession du Logos dont le problème n'a pas échappé à M. W. (p. 192 ss.), alors que les jugements portés par l'A. paraissent trop souvent sommaires et fondés sur des *a priori* (comme par exemple l'analyse qu'il nous donne de l'enseignement trinitaire du N. T.). Plus grave encore nous semble la perspective générale de l'A. Parce que M. W. a retrouvé dans la théologie chrétienne (voire dans l'Islam) une problématique des relations entre foi et raison qui remonte à Philon, en est-il autorisé à étudier tout le développement du dogme chrétien à cette unique lumière ? N'est-ce pas lui attribuer une coloration uniforme qui caricature ce que fut en réalité l'évolution de la pensée chrétienne au cours des premiers siècles ? L'histoire des faits n'a-t-elle pas été singulièrement plus complexe et plus nuancée ? Telles sont les questions que se pose le lecteur en fermant ce livre pourtant attachant par la loyauté de son auteur et la qualité de sa réflexion. D. E. L.

Plotinus. — The Enneads. Translated by Stephen MacKenna. Second Edition Revised by B. S. Page with a Foreword by Professor E. R. Dodds and an Introduction by Professor Paul Henry, S. J. Londres, Faber and Faber, 1957 ; in-4, LI-635 p., 63 sh.

Cette nouvelle édition en un volume de la célèbre traduction des Ennéades à laquelle St. McK. consacra sa vie, sera accueillie avec reconnaissance par tous les spécialistes de la pensée grecque et des premiers siècles chrétiens. Le P. P. Henry qui travaille avec H.-R. Schwyzer à l'édition critique du texte de Plotin, l'a pourvue d'une introduction brève mais substantielle (p. XXXIII à LI) qui ajoute à son prix. Elle montre l'originalité des thèmes essentiels à la philosophie et à la mystique des Ennéades vis-à-vis des systèmes antérieurs et surtout, tout en reconnaissant l'influence considérable qu'ils ont exercée sur la pensée chrétienne postérieure, elle fait bien ressortir à quel point ils sont pourtant étrangers à l'essence du christianisme d'un Augustin, d'un Grégoire de Nysse ou d'un Pseudo-Denys. D. E. L.

Igumen Gennadij. — Zakon Tvorenija. Očerk filosofskoj sistemy I. M. Hoene-Vronskogo. (La loi de création. Esquisse du système philosophique de J. M. Hoené Wronski). Dissertation pour le grade de licencié ès sciences ecclésiastiques à l'Institut théologique orthodoxe à Paris). Buenos Aires, « Salguero » de Renacimiento Cristiano S. R. L., 1956 ; in-8, 323 p., $ 5.00.

Joseph Marie Hoené Wronski (1776-1853), philosophe polonais, est peu connu, quoique tous ses multiples ouvrages aient été écrits en français et la plupart publiés en France. Pénétré des idées du messianisme, profondément chrétien et unioniste, il exprimait sa pensée sous forme mathématique, ce qui contribua à rendre difficile la compréhension de ses idées. Francis Warrain a publié ses textes avec commentaire critique en 1933. L'étude très consciencieuse de l'Igumen Gennadij examine les doctrines de W. à la lumière de celles des grands philosophes européens, se référant particu-

lièrement à la pensée slave, représentée surtout par les Russes et les Polonais. Ces derniers cherchent à synthétiser les méthodes empirique et dialectique unifiant ainsi les éléments spéculatif, pratique et théologique. De l'avis de l'A., W. est le plus profond penseur polonais, qui a toutefois largement dépassé le cadre de son milieu national. Son système traite, en effet, de l'ensemble des problèmes se posant à l'homme dans l'univers. Essayant de résoudre le mystère de l'Absolu, W. sort du cercle du transcendantalisme allemand et crée la méthode dite « loi de création ». Il y arrive en concluant que pensée et réalité ne font qu'un. Si la pensée parvient à dégager la raison des circonstances psychologiques qui la conditionnent, la raison tendra de plus en plus vers une valeur absolue. — On pourrait, peut-être, ne pas partager entièrement l'admiration de l'A. pour les conceptions de W. Mais il convient de souligner son érudition et sa méthode de travail qui lui permettent de parcourir avec aisance les différents aspects de ce système complexe. Les discours prononcés par l'A. et son principal opposant lors de la défense de la thèse en 1953, le professeur Zenjkovskij, discours dont le texte est annexé à l'ouvrage, contiennent d'intéressantes considérations sur la philosophie de W. du point de vue théologique et moral. D. N. E.

II. HISTOIRE

Alexej A. Hackel. — Sergij von Radonesh, 1314-1392. Munster, Regensberg, 1956 ; in-12, 160 p., DM. 7,80.

Cet ouvrage posthume d'Alexej Hackel comporte la traduction faite sur le slavon de la *Vita Sergii* d'Épiphane le Sage, qui se vante d'avoir connu personnellement les dernières années du saint. Il est certain que l'édition de cette *Vita* a un intérêt particulier. Elle nous montre que la sainteté russe en plein XIVe siècle, est en tous points digne de la meilleure tradition ascétique primitive. Elle se distingue par une accentuation de l'essentiel et une simplicité impérieuse qui la fait moderne. On regrette d'ailleurs que cette force et l'essence de la doctrine du saint ne soient pas assez relevées dans l'introduction, qui ne dépasse pas le niveau d'une description historique. L'expression : « der Heilige hält sich des bischöflichen Purpurs nicht würdig » (p. 30), et autres de ce genre nous semblent plutôt occidentalisantes.

D. S. B.

Acta S. C. de Propaganda Fide Ecclesiam catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantia, coll. et adnot. P. Athanasius G. Welykyj O.S.B.M. (Series II, *Analecta O.S.B.M.* — Sectio III). Rome, PP. Basiliani, 1953-1955 ; in-8, vol. I ; 1622-1667 (XVI-368 p.) ; vol. II, 1667-1710, (XII-336 p.) ; vol. III, 1710-1740 (XII-328 p.) ; vol. IV, 1740-1769 (XII-270 p.) ; vol. V, 1769-1862 (XII-294 p.).

Les nombreuses études entreprises déjà à l'aide de la présente documentation en démontrent suffisamment l'intérêt. Après les *Actes* pontificaux, l'A. a entrepris la publication des *Actes, lettres* et *décrets* des Congrégations romaines sur le même objet. Les principes d'édition sont semblables. Avec

le vol. V se trouve achevée la série des pièces d'archives de la S. C. de la Propagation de la Foi, s'étendant depuis 1622, date de sa fondation, jusqu'à 1862. En réalité le dernier document publié date de 1843, à cause des conditions tourmentées de l'Église en Russie au début du XIXe s., en sorte que les rares affaires traitées à Rome relèvent davantage d'autres Congrégations et de la Secrétairerie d'État que de la Propagande. La date de 1862 est cependant mise en vedette parce qu'à cette époque fut instituée une section spéciale dans cette Congrégation pour les affaires des rites orientaux, avec archives particulières. Celles-ci reposent actuellement avec celles de la S. C. pour l'Église Orientale. On espère qu'elles obtiendront aussi un jour la faveur de la publication. — La documentation rassemblée dans ces cinq tomes forme une suite continue de 1419 pièces, d'étendue très variée, extraites de plus de 5.000 vol. d'archives. Pour faciliter la consultation immédiate, chaque volume édité est pourvu de son index analytique et de tables chronologiques des diverses hiérarchies civiles et ecclésiastiques de la période considérée. Celles-ci constituent un auxiliaire précieux et original de cette publication. Les actes consignés dans le t. I sont en latin pour la majeure partie, les autres en italien sauf pour les textes officiels. Les règnes de Benoît XIV et Clément XIII occupent à eux deux le t. IV, tandis que le t. V s'achève avec Grégoire XVI, Pie IX ouvrant une nouvelle période. Ces coûteuses éditions furent possibles grâce à l'intervention de l'exarchat d'Amérique. Les dédicaces des volumes honorent, après les mécènes épiscopaux, les autorités de l'ordre basilien qui ont favorisé les études. Malgré leur caractère formel inévitable, ces documents constitués de rapports, questions, lettres, décisions, etc. évoquent la réalité vivante des vicissitudes de l'Église aux prises avec les obstacles extérieurs et les difficultés internes. Lecture instructive aussi sur la mentalité œcuménique depuis trois siècles et sur l'estime des orientaux chez les Latins. Histoire dramatique, enfin, de l'Église unie, serrée sous un tir de barrage, prophète de l'unité succombant dans son isolement farouche, malgré son effort de fidélité mésestimée par les uns et rejetée par les autres. Puisse le Seigneur redresser les voies que les abandons de l'histoire et les tâtonnements des hommes ont rendues tortueuses. D. M. F.

A. S. Nash. — Protestant Thought in the Twentieth Century. Whence and whither ? New-York, Macmillan, 1951 ; in-8, XII-296 p., 3,75 dl.

D. W. Soper. — Major Voices in American Theology. Six contemporary Leaders. Philadelphia, Westminster, s. d. ; in-8, 217 p., 3,50 dl.

Voci deux ouvrages, de facture encyclopédique, qui renseigneront leurs lecteurs sur l'état contemporain de la théologie protestante américaine. On passe tout naturellement, et non sans logique, du premier au second. M. Nash a demandé à douze professeurs de dessiner la courbe des orientations théologiques, au cours de ce dernier siècle, dans le secteur qui fait l'objet de leur enseignement (études bibliques, philosophie de la religion, théologique systématique, éthique, histoire ecclésiastique, théologie pastorale, prédication, éducation chrétienne, œcuménisme, rapports avec les autres religions). Cela nous donne douze monographies, inégalement approfondies, semble-t-il, mais consciencieuses, suivies d'une courte bibliogra-

phie à l'intention du chercheur qui voudrait étendre son information au-delà des notations forcément un peu rapides que lui fournissent les auteurs.

Dans son introduction, M. N. (auteur également du premier chapitre) reprend à André Siegfried cette affirmation : « l'Amérique a atteint sa majorité » : elle est armée maintenant pour jouer, en matière religieuse, un rôle bien plus effectif et personnel que celui d'un écho. C'est à la même conviction qu'est parvenu M. Soper, non sans avoir pensé d'abord que « la théologie américaine n'existe pas » et, plus tard, que sa personnalité n'est encore qu'adolescente. Tandis que M. N. confiait ses monographies à des spécialistes que leurs fonctions officielles désignaient pour cette tâche, M. S. a organisé une sorte de referendum auprès des spécialistes, des institutions et des corps constitués dans le protestantisme d'Amérique. Il les a priés de lui désigner les penseurs les plus éminents, à leur avis, du protestantisme américain d'aujourd'hui. Vingt-deux noms ont été donnés, dont six venaient en tête de liste : les deux frères Niebuhr, Lewis, Ferré, Tillich et Calhoun. M. S. consacre à chacun d'eux un long chapitre où leur position théologique — après avoir été définie par une claire épithète — est exposée génétiquement, farcie de citations originales et de traits biographiques qui la font mieux comprendre. Sauf, peut-être, pour Reinhold Niebuhr et P. Tillich qui sont mieux connus en Europe, le travail de M. S. est une révélation. Si le style tient un peu du reportage, on le lit sans déplaisir. Et, bien que, pour un ouvrage d'initiation, on eût préféré lire plus souvent l'auteur étudié — une sorte d'anthologie —, on saura infiniment gré à M. S. de nous avoir introduit dans un monde théologique fraternel mais peu familier. D. B. R.

S. C. Carpenter. — Duncan-Jones of Chichester. Londres, Mowbray's, 1956 ; in-12, 134 p., 11 /6.

Voici quelques souvenirs du grand doyen de Chichester connu pour la largeur de ses intérêts : culte et cérémonial anglicans *(Alcuin Club)*, relations interconfessionnelles (mais il se méfiait de beaucoup de choses qui se disent « œcuméniques »), souci de vérité et de justice. Un homme impressionnant et vraisemblablement redoutable — il était toujours sûr d'avoir raison, mais tout aussi prêt à partir en campagne pour que l'autre côté puisse exprimer librement sa pensée. Partisan de la S. D. N., il était l'ennemi de tout apaisement, de tout pacifisme, de toute compromission sur les principes. On lit ce petit livre avec intérêt ; on n'échappe même pas à l'impression d'être venu prendre le thé un dimanche après-midi dans le jardin de la Deanery, tant l'A. est certain que tous ses lecteurs connaissent tous les thèmes de conversation. D. G. B.

Métr. Pantéléimon de Chios. — *Τὸ κανονικὸν Σύστημα τῆς Διοικήσεως τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος*. (Coll. *Βιβλιοθήκη Ἱ. Τάγματος Ἁγ. Παντελεήμονος*, 19). Athènes, s. éd., 1955 ; in-16, 116 p.

Mgr de Chios propose un projet de réforme pour l'Église orthodoxe de Grèce dont le régime actuel lui semble, à lui comme à beaucoup d'autres, contraire aux canons et aux traditions de l'Orthodoxie. L'A. veut qu'on retourne à un système de gouvernement vraiment conciliaire, décentralisé

et à divers échelons. Pour cela il suggère une division de la Grèce en huit « thèmes » ou « éparchies » (nous dirions : provinces) ecclésiastiques avec, en même temps, une radicale et rationnelle revision des limites diocésaines. Il préconise un changement dans la manière d'élire les évêques, mais ne semble pas prévoir pour cela la participation de l'élément laïque réclamée dans certains milieux. Le texte est suivi d'un projet de loi. Nous avons été étonné par deux choses : 1° le tableau irréellement idéal de la vie de l'Église ancienne que donne l'A. ; 2° l'affirmation que « parmi tous les peuples chrétiens (...) seul le peuple grec appelle l'Église orthodoxe grecque du nom de Mère » (p. 11). Sans doute, mais les peuples catholiques, eux aussi, appellent leur Église « notre Mère la sainte Église ». Pourquoi les écrivains ecclésiastiques grecs commettent-ils si souvent cette erreur de s'attribuer à eux seuls des phénomènes qu'on rencontre dans bien d'autres lieux ?

D. G. B.

Mon. Alexandros Lavriotis. — *Οἰκονόμισσα, ἡ Κυρία Κουκουζέλισσα.* Athènes, « Astir », 1956 ; in-8, 64 p.

Cette œuvre de piété est destinée aux pèlerins de Lavra sur la Sainte Montagne. Elle conte nombre de jolies légendes — l'A. les appelle la Tradition — sur le couvent et les icones thaumaturges de la Vierge Pourvoyeuse qui y sont conservées, et publie un office liturgique (de composition moderne) ainsi que quelques prières. La présentation artistique du volume est très réussie, la typographie l'est moins. D. G. B.

Sir Alec Randall. — **Vatican Assignment.** Londres, Heinemann, 1956 ; in-8, XII-210 p., 21/-

Un diplomate anglais catholique parle de Rome et de ses expériences dans la Ville éternelle. Si le livre ne contient rien de bien neuf ni de très profond, il dit les choses qu'il faut savoir sur les personnalités et les événements romains des années 1920-1930, les mettant bien en perspective. L'A. explique le travail de la légation britannique près le Saint-Siège et cite en exemple la crise maltaise ; il esquise sommairement le fonctionnement de l'administration pontificale. Il sera permis à un bénédictin de relever avec étonnement l'absence de toute référence au collège Saint-Anselme et à l'abbaye Saint-Jérôme, et cela sous la plume d'un amateur de plain-chant et de cérémonies ecclésiastiques. D. G. B.

The Catholic Directory. Byzantine Rite Apostolic Exarchy of Philadelphia, U. S. A. (Ukrainian Greek Catholic), A. D. 1954, 1955, 1956 ; in-8, 216 p., 1 carte.

On se souvient qu'il existe depuis 1924 deux exarchats catholiques byzantins, l'un groupant les émigrés de Galicie et Bucovine, l'autre ceux provenant de Hongrie. Leur juridiction est personnelle et s'étend à l'ensemble des U.S.A., le siège du premier, le seul dont s'occupe notre *annuaire*, est Philadelphie, l'autre est établi à Pittsburgh, tous deux en Pennsylvanie. Les différentes rubriques dénotent une grande activité, mais on chercherait vainement le chiffre total des fidèles, d'estimation d'ailleurs

très difficile ; il y a 200 paroisses, chapelles et missions, 300 prêtres et 14.000 enfants dans les écoles de l'exarchat. De nombreuses photos de groupes, bâtiments et intérieurs d'églises et les schémas géographiques de chaque État américain rendent les renseignements plus visuels. Le « Šematizm » est écrit en anglais sauf un poème de Jevhen Maceljuch sur le millénaire du christianisme dans leur patrie, des félicitations et des réclames. D. M. F.

A. Falkenstein et W. von Soden. — Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete. Eingeleitet und übertragen. (Coll. Bibliothek d. alten Welt). Zurich-Stuttgart, Artemis, 1953 ; in-12, 420 p.

Deux spécialistes ont réuni dans ce recueil un beau choix de textes sumériens et accadiens, fournissant des exemples pour les différents genres littéraires. La traduction qu'ils présentent ne vise pas à des qualités littéraires ; ils ont voulu être fidèles au texte, non seulement au sens, mais autant que faire se peut, à l'expression même. Leur texte est cependant resté très lisible. L'original des morceaux choisis se trouve dans des publications et des revues très dispersées, quelques-uns sont encore inédits. On voit l'intérêt que peuvent trouver l'orientaliste et le bibliste dans ce recueil ; le non-spécialiste y trouve aussi le moyen de toucher de près cette culture ancienne. Il y sera aidé par une introduction traitant brièvement de l'histoire politique, des genres littéraires, de la mythologie et de la foi sumérienne et accadienne, par des notices bibliographiques. Quelques explications concises pour chaque morceau sont réunis dans un appendice. Douze planches illustrent ce volume bien réussi. D. A. T.

W. A. C. H. Dobson. — A Select List of Books on the Civilizations of the Orient, prepared by the Association of British Orientalists. Londres, O. U. Press (G. Cumberledge), 1955 ; in-12, XII-80 p., 10/-

Dans le but sans doute d'attirer l'attention des étudiants sur les sciences orientales, ce petit livre réunit une bonne littérature d'orientation concernant le Proche-Orient, le Moyen-Orient et l'Extrême-Orient. La littérature citée est avant tout anglaise, mais les meilleurs ouvrages allemands et français y sont intégrés. Une liste des enseignements orientalistes offerts dans les différentes universités de Grande-Bretagne y est annexée dans le même but. Il y a même une liste des librairies orientales. Une liste des revues périodiques aurait été utile. D. A. T.

Studien zur älteren Geschichte Osteuropas, I. (Festschrift für Heinrich Felix Schmid, redigiert von Gunther Stökl). (Wiener Archiv f. Geschichte des Slawentums und Osteuropas, II). Graz, Böhlaus, 1956 ; in-8, 202 p., DM 16.

Ce volume offert au président de l'Institut d'histoire d'Europe orientale et des Balkans de l'Université de Vienne, comporte une série d'articles de valeur, parmi lesquels il nous plaît de signaler en premier lieu celui de F. Dölger, sur la vie d'un monastère byzantin au XIVe siècle, et celui de O. Halecki sur la division de l'Église russe en deux métropolies en 1458. Ce

dernier donne une version originale et fort intéressante du rôle joué dans les événements de cette époque par le métropolite Isidore. — L'étude de S. Kot sur un réformateur polonais et celle de M. Kos sont également fort précieuses. Les études de Halecki et de Soloviev sur le nom de la Russie au Moyen âge, nous présentent certains problèmes de deux points de vue différents, ce qui rend le recueil encore plus objectif. Nous ne souscririons cependant pas sans réserve à l'affirmation de Soloviev sur l'existence au Moyen âge en Russie de trois peuples différents (Grands Russes, Ukrainiens et Biélorussiens). La différenciation n'intervient, croyons-nous, — surtout pour les Biélorussiens — que plus tard. P. K.

Haralds Biezais. — Die Hauptgöttinnen der alten Letten. Uppsala, Almqvist, 1955 ; in-8, XII-437 p., 25 cour. suéd.

Lorsqu'au siècle dernier on se mit pour la première fois à l'étude de la mythologie des anciens Lettes, on entrevit aussitôt la possibilité de trouver un jour peut-être, par delà les Baltes, la clef de certaines énigmes de la mythologie gréco-romaine. Le peuple, en effet, le dernier christianisé d'Europe, possède un folklore très riche qui véhicule de nombreux usages antiques où les survivances du paganisme demeurent vivaces. Le présent ouvrage s'est concentré sur le cas des déesses suprêmes : Laima, Mara, Dekla et Karta. Le problème fondamental est de savoir s'il s'agit d'une divinité suprême unique, la Fatalité, dont les attributs ont été ensuite personnifiés, ou de quatre personnages différents. Une autre question est relative aux rapports de cette mythologie avec le christianisme, en particulier de Mara et Dekla dont l'homophonie a prêté le flanc au rapprochement avec les saintes chrétiennes Maria et Thecla. L'A. conduit son étude avec grande rigueur de méthode et un soin méticuleux de précision dans la forme et les citations. Les témoignages ordinaires qui soutiennent semblable investigation n'étant pas très nombreux, ce sont en l'espèce les chants populaires particulièrement abondants qui fournissent la base des recherches. Les textes cités sont très nombreux transcrits en letton et traduits en allemand. D'une érudition philologique très vaste, l'A. demeure réservé dans ses conclusions. Quatre cartes situent les lieux des phénomènes mythologiques allégués. Index bibliographique développé. D. M. F.

Ziedonis Ligers. — L'Économie d'acquisition : la Cueillette, la Chasse et la Pêche en Lettonie. Paris, Presses Univ. de France, 1953 ; in-8, 184 p., XXXVI pl., 1.600 fr. fr.

— **Ethnographie lettone, t. I.** (Soc. Suisse des Traditions Populaires, vol. 35), Bâle, S.S.T.P. — Paris, Picard, 1954 ; in-8, 622 p., dont LIV pl., 38,50 fr. s.

Nous connaissions déjà l'A. par ses intéressantes chroniques, *Histoire des villes de Lettonie et d'Estonie* ; il poursuit actuellement la publication de son cours d'ethnographie lettone professé à Riga comme chargé de cours de 1936 à 1944. Le premier titre annoncé ci-dessus a passé à l'université de Paris comme thèse d'agrégation « très honorable ». La composition en a été intégralement conservée dans l'ouvrage d'ensemble entrepris sous les auspices de la S.S.T.P. Celui-ci est publié concurremment en allemand par la même société.

Le titre général d'ethnographie peut surprendre en tête de ce volume où sont décrites les mœurs folkloriques de l'activité quotidienne, en deux groupes d'occupations : la cueillette, la chasse et la pêche, puis l'agriculture et l'élevage. Cependant l'érudition historique et philologique d'une ampleur considérable en font un monument qui comble une lacune dans l'ethnographie comparée. Sur le plan religieux, on apprend avec étonnement la part énorme de survivances païennes dans les coutumes populaires. La chose sera moins étrange si l'on se souvient que le christianisme ne s'est introduit dans ces régions qu'au XIVe s. et que des peuples voisins plus anciennement chrétiens n'ont pas mieux réussi que celui-ci à se dégager de leur vieille mythologie. A ce point de vue également cet ouvrage constitue une encyclopédie de coutumes, classées méthodiquement, qui aidera le chercheur à déceler les affinités complexes et fuyantes de ces peuples. Le second mérite important est d'ordre philologique. La documentation dépasse largement le cadre letton et l'index groupe soigneusement les mots par langue. — Bref, on est émerveillé des trésors que l'A. a pu emporter avec lui dans sa documentation, de la somme de travail qu'il a pu livrer déjà, et de sa probité scientifique. D. M. F.

Manfred Hellmann. — Das Lettenland im Mittelalter. (Beiträge zur Geschichte Osteuropas. Herausgegeben von Werner Markert, 1). Munster, Böhlau, 1954 ; in-8, 254 p.

L'A. s'est fixé un objectif assez restreint : étudier l'histoire d'une partie de la Lettonie la « Lettgallie ». Sa tâche n'a pas été faite parce que la grande majorité des documents ont été perdus pendant la révolution russe et l'occupation de 1939-40. Il a pu néanmoins reconstituer un tableau complet de la vie de cette province avant l'an 1200, au XIIIe siècle et sous la domination de l'Ordre allemand. La partie la plus intéressante concerne les relations entre le Saint-Siège et les Ordres germaniques et celles de la Lettgallie avec la principauté russe de Polock. P. K.

Eduard Winter. — Die tschechische und slowakische Emigration in Deutschland im 17. und 18. Jahrhundert. (Deutsche Akad. d. Wissensch. zu Berlin. Veröffentl. des Inst. für Slawistik, 7). Berlin, Akademie-Verlag, 1955 ; in-8, 518 p., DM 42.

Excellent travail, mais soumis à certaines directives obligatoires. L'A. étudie la tradition hussite, et donne beaucoup de détails intéressants sur le mouvement hussite en général, ainsi que sur la tradition hussite dans plusieurs régions. Il décrit les différentes émigrations slaves vers l'Allemagne : l'émigration de la noblesse et de la bourgeoisie tchèque entre 1621 et 1631, celle des paysans et des bourgeois en 1650-80 ; celle des paysans vers la Saxe et la Prusse en 1680-1781 et enfin l'émigration slovaque durant les XVIIe et XVIIIe siècles. Il fait ressortir le rôle de ces diverses émigrations qui a été, selon lui, en grande partie économique, mais parfois morale. Ce sont surtout les populations protestantes en opposition à la dynastie des Habsbourg qui ont quitté leurs provinces et se sont installées en Prusse et en Saxe. Elles y ont lutté contre le pouvoir des guildes et pour une liberté personnelle en même temps que professionnelle. Le livre de E.

Winter nous donne un tableau complet de la tragédie et de la grandeur de ces mouvements de populations en Europe Centrale. P. K.

Edmund Schneeweis. — Feste und Volksbräuche der Sorben, vergleichend dargestellt. (Inst. f. Slawistik, N° 3). Berlin, Akademie-Verlag, 1953 ; in-8, VIII-186 p., DM 19,50.

L'îlot slave de Lusace, estimé à 150.000 âmes au début de ce siècle, doit forcément lutter avec énergie pour conserver son individualité. La difficulté en est plus grande encore du fait que, issu de deux souches, il conserve aussi deux dialectes. Grâce à la littérature, les écoles, et un institut particulier à l'université de Berlin, il réussit à perpétuer sa culture. Le régime nazi voulut étouffer le mouvement ; actuellement les institutions sont restaurées et protégées. Plus vivaces encore sont les traditions parmi le peuple, où le folklore particulier est étonnamment riche. L'A. les a soigneusement rassemblées ici en trois séries : les usages relatifs aux âges de la vie, les fêtes et coutumes annuelles et celles de la vie quotidienne. Sans s'égarer dans les hypothèses hasardeuses, il prend soin de noter les lieux où se pratiquent les usages, observe les variantes nombreuses entre protestants et catholiques et relève les rapprochements avec d'autres traditions slaves. — La première édition de ce livre parut en 1931 ; elle était devenue introuvable. Le texte a été à peine retouché. Parmi les illustrations, quelques-unes sont actuellement en couleurs. L'A. préfère aujourd'hui la dénomination de Sorabes, plus spécifique, à celle de Wendes, plus extensive, employée en allemand. Les locutions idiomatiques sont conservées avec soin, de même que la double désignation des lieux. En appendice, un important index bibliographique. D. M. F.

E. Tschernik. — Die Entwicklung der sorbischen Bevölkerung von 1832 bis 1945. Eine demographische Untersuchung. (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Veröffentlichungen des Instituts für Slawistik, 4). Berlin, Akademie-Verlag, 1954 ; in-8, 157 p., 4 cartes, DM 21 (orient.).

L'auteur essaie de présenter, de manière très consciencieuse, le mouvement de la population sorabe depuis le premier recensement en 1832 et jusqu'au dernier, en 1933. Il se sert aussi bien des statistiques officielles que des estimations provenant de sources privées dont la dernière a été faite en 1938. Le point culminant de la population sorabe semble avoir été atteint vers 1860, avec 160.000 personnes se considérant comme Sorabes et parlant le sorabe. Depuis, ce nombre n'a cessé de décliner. Le dernier chiffre officiel, de 1933, a été 57.000, la dernière estimation, de 1938, 111.000. La vérité doit se placer entre ces deux chiffres, mais sans doute plus près du chiffre officiel. Il est curieux de noter que les Sorabes catholiques, qui forment une masse compacte au sud-ouest de la Saxe et représentent quelque 13 % de la population, ont beaucoup mieux résisté à la germanisation que leur compatriotes protestants. On regrettera qu'aucune indication n'est donnée sur le nombre actuel des Sorabes (malgré la date de 1945 qui figure dans le titre), et que les cartes, qui se réfèrent toutes à la situation d'avant-guerre, ne donnent que les frontières actuelles. B. O. U.

Horst Jablonowsky. — Westrussland zwischen Wilna und Moskau. (Études d'hist. de l'Eur. orient., II). Leyde, Brill, 1955 ; in-8, 168 p., Fl. 17,75.

Le sous-titre précise le sujet : *la situation politique et les tendances politiques de la population russe du grand-duché de Lituanie au XVe siècle.* Cet énoncé contient aussi la division générale de l'ouvrage. La *situation politique* est rendue par la description successive du développement territorial de la principauté, des modalités de l'union dynastique avec la Pologne, de la situation politique intérieure dans les régions russes par rapport au pouvoir central et au droit particulier, et enfin, de la situation religieuse. Déterminer les *tendances politiques* à la même époque dépend de l'interprétation des anciennes chroniques dont il importe de reconnaître les couches rédactionnelles. Au point de vue ecclésiastique la question importante est l'attitude de l'Église entre Rome et Moscou, tandis qu'en politique on observe des tendances de volume inégal en faveur de l'indépendance, de l'hégémonie moscovite ou lituanienne. — Ce beau travail, thèse d'agrégation de l'université libre de Berlin, se distingue par une rare sérénité dans l'exposé de faits au sujet desquels la passion des modernes explose à la moindre alerte. Au siècle considéré, le grand-duché de Lituanie occupait sa plus large extension territoriale où la majeure partie de la population était slave et chrétienne de rite oriental. Par contre la population lituanienne proprement dite était à peine entreprise par le contact missionnaire avec les chrétiens russes. La dynastie encore païenne devra, pour conquérir la couronne de Pologne en 1386, embrasser le christianisme sous sa forme romaine. Cet événement primordial influera sur la politique religieuse des princes, qui cependant resteront tolérants dans leurs provinces d'origine où les prérogatives civiles des populations sont maintenues aussi bien que la liberté d'action dans le domaine religieux. Ce n'est qu'au siècle suivant que les positions vont se durcir et les conflits s'aiguiser, déjà depuis 1501 mais surtout après la fusion politique réelle de 1569. Il ressort des témoignages contemporains, en lisant cette étude, qu'au siècle de l'union de Florence, cet événement n'a pas eu une telle portée dogmatique dans ces régions. Cherchant à plusieurs reprises à rétablir la métropole ecclésiastique à Kiev, le prince cherche à faire confirmer son élu à Constantinople, puis à Rome. La rupture après Isidore et Jonas n'est comprise par tous que comme conflits juridictionnels plutôt que confessionnels. La solidarité russe est encore entière, et le clergé dont les habitudes administratives sont centrifuges n'a pas conscience d'une rupture organique de la métropole Kiev-Moscou. Un autre antagonisme s'éveille peu à peu, celui des rites ; il est recouvert d'étiquettes équivoques : catholique et orthodoxe. En résumé, la Russie occidentale, c'est ainsi qu'on l'appelait alors, était un pays de transition, étranger aux centralisations, capable, s'il avait été mieux conduit, de conserver la paix de l'Église et de réaliser l'harmonie des civilisations dans la slavité orientale. D. M. F.

Jacques Ellul. — Histoire des Institutions, I. Paris, Presses Universitaires de France, 1955 ; in-8, XIII-792 p.

En faisant un manuel, M. E. ne s'est pas engagé à faire un livre personnel ni très neuf. Son ouvrage, qui en résume beaucoup d'autres, n'a d'autre but que de donner aux étudiants une préparation rapide à l'examen et de les introduire aux travaux pratiques. D'où le caractère schématique du manuel et la part prise par la bibliographie riche même en livres d'auteurs non français. L'A. nous donne un panorama des institutions grecques, romaines, francques et byzantines (jusqu'en 717). Par institution, il faut entendre « tout ce qui est organisé volontairement dans une société ». Ainsi passe-t-on en revue une immense matière sociale, qu'on a voulu décrire et non expliquer (introduction). C'est là le rôle de l'histoire des institutions, qui donne un savoir d'utilité immédiate. Dans un programme aussi vaste et aussi pratique, la première place revenait à l'information. Elle est abondante, récente, de dimension encyclopédique. — Nous ne ferons des réserves que sur ce qui est dit des institutions monastiques où il y a des à peu-près et même des erreurs. Dire par exemple que la règle de Basile insiste sur l'obéissance aveugle (p. 539) ou que cette règle s'impose à tout l'Orient (*ibid.*) où on nous décrit un « clergé régulier » (p. 633) n'est pas exact. Notons aussi que l'opinion reçue concernant la propagation progressive de la Règle bénédictine depuis 630, et que la plupart des monastères suivaient alors cette règle (p. 672) est de plus en plus sujette à caution, et nuancée par les historiens. Mais ces remarques ne peuvent diminuer les mérites de l'ouvrage, ni les services qu'il peut rendre. D. L. P.

Ulrich Fabricius. — Jesus Christus. Recklinghausen, Bongers, 1957 ; in-16, 40 p., 16 pl. col., DM 4,80.

Avec ce petit livre, les Éditions Bongers ont fait paraître le troisième tome dans la série *Ikonen*, déjà connue de nos lecteurs par les précédents ouvrages : *Muttergottes* (1956) et *Festtage* (1956). On est heureux de trouver ici un livre traitant des icones du Christ. L'introduction nous donne, en raccourci bien sûr, l'origine et le développement des différents types d'icones de Notre-Seigneur. Commençant par les peintures des Catacombes, l'A. passe successivement en revue les icones du Christ « non faites de main d'homme », Pantocrator, Emmanuel, pour finir avec les représentations de la Déisis, de la Paternité et de la Sainte-Trinité, sans oublier pour autant quelques représentations moins fréquentes comme celle du Christ « L'Œil qui ne dort pas » et celles du Christ « Sagesse de Dieu ». Cette fois encore seize belles planches illustrent l'exposé. D. J.-B. v. d. H.

Helge Kjellin. — Russiske Ikoner i Norsk og Svensk Eie. Oslo, Dreyer, 1956 ; in-4, 332 p., 52 pl. en couleurs et 200 images en noir.

Les Éditions Dreyer viennent avec ce livre enrichir d'une manière fort heureuse, la littérature, déjà étendue, concernant les icones russes. Comme l'indique le titre, le livre veut traiter des icones qui sont propriété norvégienne ou suédoise. Chacun sait que la collection scandinave est après la Russie, bien entendu, vraisemblablement la plus riche de l'Europe. — Après une préface (pp. 7-9) où l'A. explique l'origine des différentes collections norvégiennes et suédoises se trouvant dans les musées (notamment le Musée National de Stockholm) ou en possession particulière, le livre

comprend trois grandes parties. I. Une introduction sur l'art iconographique : 1° *Aperçu historique.* a) Les Symboles de l'Église, l'origine et les premiers temps de l'art des icones (pp. 13-21), b) l'origine et le développement de l'iconostase, Théophane le Grec, André Roublev, Maître Denys, les différentes écoles, l'école des Stroganov, les ateliers des Tsars, les villages les plus renommés, centres de la peinture d'icones (pp. 22-30). 2° *La découverte de l'icone.* Goethe et l'art des icones, leur découverte, la première exposition d'icones à Moscou en 1913, les ateliers nationaux de restauration, la littérature, les collections, musées et expositions à l'intérieur de la Russie ou en dehors de ce pays (pp. 31-35). — II. Les planches (52) en couleur avec leur description (pp. 38-141). — III. Des notes iconographiques et historiques concernant les différents sujets et genres d'icones. Ces notes se réfèrent aux planches en couleurs. Elles sont elles-mêmes illustrées de 200 reproductions d'icones en noir (pp. 144-316). Le livre s'achève par un registre des noms propres des villes, personnes et sujets (pp. 318-332).

L'A. voulant écrire pour un large public, n'a pas craint de se mettre au niveau de ses lecteurs, ce qui nous a valu un livre extrêmement intéressant où l'on trouve une explication de tout ce qui, de près ou de loin, touche à l'art de l'icone. C'est une vraie mine même pour les connaisseurs, qui peuvent y trouver mainte indication utile. L'exposé reste généralement objectif, quoique de temps en temps l'A. ne cache pas ses propres opinions, notamment quant à la division des différentes écoles. Ce que nous avons le plus apprécié c'est la partie où l'A. nous donne l'histoire de la « science iconographique » depuis environ 1840 — les débuts — jusqu'à nos jours. Nous n'y avons pourtant pas trouvé mention du livre fort intéressant de W. Felicetti-Liebenfels : *Byzantinische Ikonenmalerei* (Bern, 1956). Une description minutieuse accompagne les très belles planches en couleurs. Les mêmes planches, dans la troisième partie donnent à l'A. l'occasion d'un exposé extrêmement fourni et bien au point de tous les sujets iconographiques dont il suit pas à pas le développement historique. De très bonnes reproductions, montrant pour la plupart, des icones se trouvant dans les pays scandinaves, illustrent cette dernière partie. Nous regrettons seulement l'absence totale d'un aperçu du contenu du livre en une langue un peu plus abordable, ce qui ne diminue évidemment en rien la grande valeur de cet ouvrage. D. J.-B. v. d. H.

J. Eric Hunt. — English and Welsh Crucifixes, 670-1550. Londres, S. P. C. K., 1956 ; in-4, 92 p., 39 pl., 25/-

Un livre très discret, dans lequel l'A. n'a pas voulu étaler toutes ses connaissances, pour laisser parler les documents. Après une introduction sur la Crucifixion, les origines du culte et des représentations de la Croix, l'A. entre dans son sujet ; il prend comme point de départ l'évangélisation de l'Angleterre par les moines venus de Rome. On pourrait ajouter ici que la représentation de la Croix était déjà connue dans les îles britanniques, dans les parties évangélisées par les Celtes. Bien qu'il fasse preuve d'une grande compétence en la matière, l'A. a une autre intention que de faire de l'archéologie. Il veut montrer l'évolution qui va de la représentation symbolique au réalisme ; il veut également contribuer au retour des

bonnes traditions médiévales, car il déplore l'attitude des réformateurs qui ont privé l'Angleterre du culte de la Croix et de nombre de monuments précieux la représentant. La S.P.C.K. a publié un fort beau volume.

D. Th. Bt.

Rainer Maria Wallisfurth. — Sovietunion kurz belichtet. Munich, Isar Verlag, 1955 ; in-4, 92 p.

Cet album contient 92 pages de magnifiques photographies de la vie de tous les jours dans les villes et les campagnes de l'URSS durant les années 1954 et 1955.

D. T. B.

Hermann Pfrogner. — Musik. Geschichte ihrer Deutung. (Orbis Band I/4). Fribourg-en-Br., Alber, 1954 ; in-8, 420 p.

Que nous communique la musique ? Telle est la question à laquelle les hommes de tous les temps ont cherché la réponse. Presque tous les philosophes ont consacré un écrit à la musique et l'histoire de ces interprétations accompagne par conséquent celle des grands courants de pensée. Le professeur P. nous présente une collection de textes qui permet au lecteur de suivre ce mouvement de près. Il les a classés en six parties comme suit : I. la préhistoire ; II. l'Antiquité ; III. le moyen âge ; IV. l'humanisme et la Renaissance ; V. le rationalisme et VI. l'individualisme. L'A. fait commencer le moyen âge à Clément d'Alexandrie, mort en 217. La troisième partie serait en effet mieux caractérisée par un titre plus précis, par exemple : la patristique et la scolastique. Les nombreux textes choisis et les notes copulatives témoignent de la grande compétence de l'A. dans cette matière. La sixième partie est peut-être un peu pauvre en comparaison avec ce qui précède. N'est-il pas vrai que les changements considérables qui ont déterminé la musique contemporaine s'expliquent dans une large mesure par la philosophie moderne ? M. P. ne touche même pas à cette question. La bibliographie est à cet égard assez incomplète d'ailleurs, et on se demande pourquoi, à côté de Busoni et de Berlioz, des théoriciens comme Strawinsky, Salazar et Rimsky-Korsakow n'ont pas trouvé grâce aux yeux de M. P. Partout où l'on lutte contre la dégradation de la musique ce livre sera lu et consulté avec intérêt.

D. P. B.

Jurij Arbatskij. — Etjudy po istorii russkoj muzyki. New-York, Chekhov, 1956 ; in-8, 414 p., 3 dl.

Sous le titre modeste d'*essais*, l'A. groupe treize études sur des sujets musicaux variés, échelonnés tout au long de l'histoire russe. Défilent tour à tour, les instruments préhistoriques encore en usage, les survivances du paganisme dans les compositions populaires anciennes, la physionomie propre de la polyphonie populaire russe, des aperçus historiques de la période de Kiev-Novgorod, de celle de Moscou, de la musique religieuse ; une série de chapitres s'occupe des répercussions des courants occidentaux sur la musique russe, la composition italienne, le concert, le réalisme, le romantisme et les efforts de Glinka pour retrouver la veine russe. Enfin l'A. jette un coup d'œil d'ensemble sur les ouvrages russes traitant de musique et

aligne une importante bibliographie. Il joint pour terminer une courte notice sur une trentaine de musiciens. D. M. F.

Richard Antony Leonard. — A History of Russian Music. Londres, Jarrolds, 1956 ; in-8, 396 p., 17 ill., 30/-

C'est l'histoire des musiciens depuis l'impulsion rénovatrice de Glinka que l'on trouvera dans cet ouvrage plutôt qu'une histoire méthodique de la musique russe. Après un aperçu sommaire de l'ancienne musique religieuse et de la musique italianisée, l'A. décrit en détail l'œuvre de chacun des musiciens importants situé dans son cadre biographique. Les caractéristiques de chaque période sont esquissées dans des chapitres intermédiaires et dans la conclusion. L'A. est très au fait de son sujet, et apprécie les œuvres avec finesse dans un style coloré. Son intérêt n'est pas moindre pour la période soviétique dont il connaît les aventures des musiciens, l'évolution de la doctrine officielle et le frein qu'impose à la création artistique une règlementation tracassière. Les illustrations présentent des portraits d'artistes ; plusieurs, d'origine soviétique, ont un réel mérite photographique. D. M. F.

Erich Thiel. — Sowjet-Fernost. Eine landes- und wirtschaftskundliche Übersicht. (Veröffentlichungen des Osteuropa-Institutes München, 1). Munich, Isar, 1953 ; in-8, 332 p., 40 cartes et diagrammes, DM 19,80.

L'A. élabore un exposé complet de la géographie naturelle et économique de l'U.R.S.S. ; le présent volume, assez développé déjà, ne concerne que l'Extrême-Orient soviétique. Il faut entendre par là les régions comprises entre le lac Baïkal et l'océan Pacifique à l'exception de la Iakoutie. L'effet de révélation de cet ouvrage est atténué depuis la diffusion à l'étranger des atlas soviétiques en 1954 et 1955. Il n'en reste pas moins que les descriptions méthodiques soutenues par une large information sont nécessaires à l'intelligence des faits géographiques. La partie générale passe en revue les conditions naturelles, la population, l'activité économique et les communications, tandis que la partie spéciale traite séparément des différentes unités géographiques, sans omettre les territoires introduits dans l'Union Soviétique après la dernière guerre. L'A. s'est appliqué à souligner les ressources et à marquer les progrès réalisés dans ces immenses étendues, peuplées à peine par six millions d'habitants tant le climat est ingrat, mais dont les possibilités sont inépuisables. D. M. F.

S. M. Švarc. — Antisemitizm v Sovetskom Sojuze. (L'antisémitisme en URSS, en russe). New-York, Chekhov, 1952 ; in-8, 266 p., 2,25 dl.

Le présent ouvrage, écrit à l'initiative du Comité Juif Américain, a paru d'abord en anglais en 1951, comme deuxième tome d'une étude sur la politique des nationalités et la question juive en URSS. L'édition russe a été complétée par un appendice sur l'évacuation des Juifs en URSS devant l'invasion allemande, sujet spécialement important pour se rendre compte de l'état de la question étudiée. En se basant sur une docu-

mentation qu'il a voulue aussi complète et objective que possible, l'A., qui est un socialiste russe de race juive, conclut à l'existence de plusieurs vagues d'antisémitisme en URSS depuis la révolution d'octobre. Actuellement il y en aurait une larvée sous prétexte de cosmopolitisme imputé à des personnalités juives. D. C. L.

A. M. Osorgina. — Istorija Russkoj Literatury. (Histoire de la Littérature russe depuis les origines jusqu'à Pouchkine, en russe). Paris, YMCA-Press, 1956 ; in-8, 266 p.

Ce volume est destiné en premier lieu aux élèves d'une école russe ou aux parents russes voulant instruire leurs enfants ; mais il intéressera quiconque désirerait se familiariser avec la littérature russe de l'époque qu'il embrasse. Il débute avec la littérature populaire qui peut à peine porter ce nom puisqu'elle se transmettait oralement, mais qui n'en influença pas moins la littérature proprement dite aux XVIIe et XIXe s. On apprend aussi comment le caractère autochtone des lettres russes subit, à partir du XVIIIe s., des influences occidentales dont elles ne se défirent qu'avec Pouchkine. L'admirable clarté avec laquelle ce volume décrit les vicissitudes de la littérature russe, et les abondantes citations, en font une contribution très précise pour l'étude de ce qui a été appelé un sommet de la perfection linguistique. D. B. W.

Moscou et Léningrad. (Coll. « Les guides Nagel »). Genève, Éd. Nagel, 1956 ; in-12, 260 p., XII-260 p., 2 plans et diverses pl.

Ce guide sur la capitale de l'U.R.S.S. et Léningrad a été composé avec beaucoup d'ingéniosité et donne beaucoup de renseignements sur les deux villes. Malheureusement il a eu comme sources des documents fort divers, les uns récents et d'autres datant d'il y a trente ans et même plus. A côté de descriptions à jour, il y a une quantité de détails qui peuvent dérouter le voyageur. Les musées, surtout le célèbre Ermitage de Léningrad, sont bien décrits, mais quand le guide essaye de nous mener à travers les villes, il fait preuve d'une ignorance déroutante. A Moscou, par exemple, il nous montre la chapelle N.-D.-d'Ibérie détruite il y a un quart de siècle, ainsi que la Porte Rouge qui a disparu à la même époque. La perspective Nevskij à Léningrad s'appelle toujours Perspective du 25 Octobre, tandis que l'ancien nom lui a été restitué depuis des années. Sur la place de la Gare de Moscou figure le monument d'Alexandre III qui, lui aussi, a disparu. — Il est de notoriété publique que les Tretjakov, fondateurs du célèbre musée de peinture à Moscou, ont été de richissimes industriels. On leur a consacré plusieurs livres, édités sous les Soviets. Le guide dit qu'ils étaient peintres (*sic*). — Parmi d'autres détails assez inattendus signalons que la chapelle du jardin d'été à Léningrad n'existe plus, que l'iconostase en argent de la Cathédrale Notre-Dame-de-Kazan a été enlevé en 1922 lors de la confiscation des biens d'Église, que l'icone du Sauveur dans la maison de Pierre le Grand peinte par Simon Ušakov, ne peut pas dater de 1750, parce que Ušakov a vécu au XVIIe siècle et que Pierre le Grand est mort en 1725. — Le peintre d'icones Théophane le Grec est nommé Gréco, en souvenir probablement du grand peintre espagnol. L'auteur du guide s'obstine, pour une raison inconnue, à désigner les icones (images), comme des portraits.

Le guide indique que la frontière finlandaise est à Beloostrov, où elle se trouvait avant 1939. Voilà de nouveau un retard de 18 ans. Les références historiques sont souvent fantaisistes, mais c'est surtout la transcription des noms russes, si importante pour le touriste, qui est en défaut. Elle peut s'expliquer par le fait que le texte primitif a été rédigé en allemand et retraduit en français sans que la transcription soit adaptée à cette langue : par exemple « Choukovsky » pour Joukovsky, ou Ichorá pour Ijora. Mais comment expliquer Kouzkova pour Kouskove, Nikelskoié pour Nikolskoïé ou les noms comme Halloway transformé en Alleway et Roublev en Roubeliev ? P. K.

Iz archiva na Konstantin Ireček (Extraits des archives de Constantin Ireček, en bulgare) présentés par Pierre P. Mijatev. Sofia, Académie des Sciences de Bulgarie, 1957 ; in-8, 488 p.

Les archives du professeur tchèque Ireček, qui a été, entre 1879 et 1884, ministre de l'Instruction publique en Bulgarie et puis directeur de la Bibliothèque d'État à Sofia, présentent un très grand intérêt pour l'histoire de la Bulgarie, dès sa formation jusqu'à la guerre de 1914. Ce volume, publié par l'Académie bulgare, comporte des centaines de lettres en plusieurs langues datées de 1871 à 1914. Le grand homme d'État conservait non seulement les lettres qui lui étaient adressées par des professeurs, hommes politiques et hommes d'Église mais aussi les copies de ses réponses. Cette correspondance remplit 98 grands cartons et 41 dossiers encore inédits. P. K.

Notices bibliographiques.

JEANNE ANCELET-HUSTACHE, *Maître Eckhart et la mystique rhénane.* (Coll. « Maîtres spirituels », 7). Paris, Éd. du Seuil, 1956 ; in-12, 192 p.

Cette collection de « Maîtres spirituels », qui ne dédaigne ni Mahomet (vol. 1), ni le Bouddha (vol. 6) nous donne ici, suivant sa manière agréable, aérée et vivante, illustrée avec profusion et variété, quelques chapitres sur la mystique allemande avant et autour de Maître Eckhart, les *Instructions spirituelles* de ce dernier, *Le Livre de la consolation divine*, plusieurs de ses *Sermons*, et enfin d'abondantes pages sur le procès du célèbre mystique, et la trace qu'il a laissée dans la tradition postérieure. Suit une bibliographie bien conçue et une notice sur les nombreuses illustrations.

A. M. COCAGNAC, O. P., *Le Jugement dernier dans l'Art.* (Coll. « Sous le ciel »). Paris, Éd. du Cerf, 1955 ; in-4, 116 p., 66 illustrations.

Les illustrations des divers Jugements derniers de l'art chrétien depuis

les byzantins du « Paris grec 74 » et de Torcello à Michel-Ange qui illustrent cet ouvrage sont véritablement excellentes. On peut regretter cependant que le commentaire ne soit pas de la qualité voulue pour mettre en valeur ces magnifiques reproductions.

André Deroo, *L'Épiscopat français dans la mêlée de son temps*, 1930-1954. Lettre-préface du Cardinal Liénart. Paris, Bonne Presse, 1955 ; in-8, 430 p.

Cet ouvrage rendra le plus grand service à tous ceux qui recherchent des informations sur l'évolution des problèmes religieux posés en France depuis vingt-cinq ans : c'est de fait toute la vie d'une Église qui est retracée ici, au fil des documents produits par la vigilance pastorale des évêques. Une première partie retrace chronologiquement les étapes de cette histoire ; dans une seconde, les problèmes fondamentaux — personne, famille et éducation, travail et propriété, syndicalisme et organisation professionnelle, vie civique, mission de l'Église, — sont exposés plus systématiquement. Des listes et d'excellents index facilitent la consultation de l'ouvrage.

A.-M. Henry, O. P., *Bréviaire de poche*. Paris, Éd. du Cerf, 1956 ; in-16, 424 p.

Comme le dit Mgr Suenens dans sa lettre-préface, ce petit volume commode et agréable, « peu embarrassant et d'allure discrète, que l'on peut glisser dans sa poche et dans son sac, veut être le pain quotidien spirituel des humbles, des petits, des chrétiens désireux de s'associer, autant qu'ils le peuvent, à la grande prière ecclésiale » (p. 7-8). Il comporte un temporal-semainier, un psautier réduit et un sanctoral, permettant à celui qui veut prier en union avec l'Église de le faire suivant un choix de formules traditionnelles et extraites du grand office. — Peut-être serait-il souhaitable que les *Pater*, *Ave*, etc. qui figurent encore au commencement des prières et qui sont maintenant supprimés dans les nouvelles rubriques, disparaissent aussi dans la prochaine édition.

Joseph Lécuyer, C. S. Sp., *Prêtres du Christ*. Le sacrement de l'Ordre. (Coll. « Je sais, je crois »). Paris, Arthème Fayard, 1957 ; in-8, 124 p., 300 fr. fr.

La compétence de l'A. en tout ce qui concerne la théologie du sacerdoce fait de ce petit ouvrage un des meilleurs de la collection « Je sais, je crois ». On y trouve, en sept chapitres, le résumé équilibré de toutes les questions à la fois traditionnelles et actuelles concernant le sacerdoce chrétien : Sacerdoce des apôtres, Évêques successeurs des apôtres, presbytérat, diaconat, ordres inférieurs au diaconat, célibat des clercs, sacerdoce des fidèles. Souvent les directeurs de séminaire cherchent un ouvrage simple et complet à faire lire aux séminaristes en préparation à la réception des saints Ordres. Il nous semble que celui-ci sera le premier — et peut-être le meilleur — à mettre entre leurs mains.

LOUIS J. LEKAI, S. O. Cist., *Les Moines blancs*. Histoire de l'Ordre cistercien. Paris, Éd. du Seuil, 1957 ; in-8, 300 p.

Dans cet ouvrage, l'A. cherche tout d'abord, avec quelque prolixité, à situer dans l'ensemble du monachisme, le rôle de l'Ordre de Cîteaux, qui y apparaît très distinct de ce que nous connaissons aujourd'hui sous la formule de la Trappe. La partie la plus intéressante — passionnante même — de ce livre, nous a paru résider dans les chapitres qui traitent de la spiritualité et de la culture. On y trouve aussi à la fin une étude sur les moniales cisterciennes, un appendice de statistiques historiques très complètes, et dix cartes excellentes.

J. MONCHANIN et H. LE SAUX, *Ermites du Saccidânanda*. Préf. de Mgr J. Mendonça, Introd. de D. J. Winandy. Tournai, Casterman, 1956 ; in-8, 206 p.

Le sous-titre porte : « Un essai d'intégration chrétienne de la tradition monastique de l'Inde ». Les efforts déployés par le premier auteur — qui vient de mourir — pour « penser et vivre hindou » sont peu ordinaires, et méritent le plus grand respect. Nous avons moins goûté les réflexions — facilement reconnaissables — du second, qui eût profité avantageusement d'une connaissance approfondie de la tradition monastique de l'Église d'Orient; c'eût été l'occasion pour lui d'élargir un peu les vues étroites qu'une connaissance minimaliste de la vie bénédictine lui a suggérées.

EDUARD THURNEYSEN et KARL BARTH, *Méditations pour le temps de Noël et pour le temps de Pâques*. Trad. franç. de G. Delteil. Genève, Labor et Fides, 1956 ; in-12, 135 p.

Ces deux théologiens protestants bien connus nous livrent ici une série de méditations pour tous les jours des deux époques liturgiques mentionnées. Du 18 décembre au 6 janvier, le premier auteur nous donne, sous forme de commentaires à diverses paroles de l'Écriture, une série de courtes élévations sur le mystère de la venue du Sauveur. Pour la semaine sainte et les deux semaines après Pâques les textes sont expliqués, suivant sa manière large, par le grand théologien bâlois.

JULIUS TYCIAK, *Der siebenfältige Strom aus der Gnadenwelt der Sakramente*. Fribourg-Br., Herder, 1955 ; in-12, 160 p.

La première édition de cet ouvrage avait paru en 1940. L'A. y développe une théologie sacramentaire très nourrie, faisant ressortir l'histoire du salut, le rôle sanctificateur des sacrements, leur importance communautaire et eschatologique. Sa connaissance du rite byzantin donne une perspective très ouverte à son essai, qui se situe dans la ligne de pensée de Scheeben.

R. P. IRÉNÉE VALLERY-RADOT, *La mission de dom Vital Lehodey*. Paris, Éd. du Cerf, 1956 ; in-12, 248 p.

Cette biographie est l'œuvre d'un trappiste qui fut autrefois bien

connu dans le monde des Lettres, et qui vint finir ses jours dans l'austérité et la mortification. Elle retrace avec de belles qualités littéraires la vie profonde d'un Abbé de Bricquebec, dont un ouvrage est célèbre : *Les voies de l'oraison mentale.* Nous nous sommes demandé cependant si la spiritualité de dom Lehodey, centrée d'une manière un peu exagérée sur le Christ-enfant, n'est pas de nature à développer un genre d'infantilisme peu conforme, en somme, à l'esprit d'enfance de l'évangile. Dom Lehodey eut un rôle important à jouer dans son Ordre par la revision qui lui fut demandée du Directoire spirituel de la Trappe. Toute cette histoire est racontée avec de longs développements.

PIERRE ZUMBACH, *L'Entraide dans l'Église.* Centre social protestant. Genève, Labor et Fides, 1956 ; in-12, 164 p.

Ces quelques pages révèlent un zèle ardent, qui a réussi à promouvoir dans le protestantisme suisse une action sociale de haute qualité. « Prendre en charge; L'Église remplit-elle son devoir d'entraide ; L'entraide dans l'histoire de l'Église ; Le christianisme social et son message actuel ; La mission du diacre ; Organisons-nous (Passé et présent, meilleure organisation, équipes d'entraide, collaboration avec les services sociaux) ». Tels sont les chapitres de cet ouvrage alerte et optimiste

Études mariales. La Nouvelle Ève, II. Paris, Lethielleux, 1955 ; in-8, 136 p., 1.000 fr. fr.

Le premier fascicule de ces études sur *La nouvelle Ève* avait approfondi ce sujet chez les Pères anténicéens, chez les anciens docteurs latins et dans la patristique grecque. Ce second tome contient six études très fouillées du P. M. J. NICOLAS, O. P., de M. A. GELIN, du P. RONDET, S. J., du P. BARRÉ, C. S. Sp., de dom G. FRÉNAUD et du P. WENGER, A. A. (La nouvelle Ève dans la théologie byzantine). Le sérieux de chacune de ces études et la valeur de leur recherche théologique est de nature à relever beaucoup le niveau de la dévotion mariale.

Le Nouveau Testament, traduit en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem. Bruges, Desclée de Brouwer, 1957 ; in-16, 432 p. broché, 50 fr.

Ce petit volume est un extrait de la « Bible de poche » que les éditeurs de la célèbre *Bible de Jérusalem,* si récente mais si répandue déjà, ont fait paraître pour la commodité du lecteur pieux. C'est une gageure que d'avoir réussi cette édition : voici certainement le Nouveau Testament le plus plat et le moins lourd. Il correspond, en volume, à un bon tiers de la Bible complète. Son épaisseur est de huit millimètres.

Livres reçus.

G. G. Bekatoros, *Τάξις τῶν ἱερῶν 'Ακολουθιῶν* 1957. Athènes, chez 'A., 1956 ; in-12, 208 p.

A. Dauphin-Meunier, *L'Église et les structures économiques du monde.* (Coll. « Je sais, je crois »). Paris, Arthème Fayard, 1957 ; in-8, 142 p., 300 fr. fr.

H.-P. de Lagneau, *Apostolat des premiers chrétiens.* (Coll. « Église d'hier et d'aujourd'hui »). Paris, Éd. ouvrières, 1957 ; in-8, 120 p.

A. de Parvillez, S. J., *La plume au service de Dieu.* (Coll. « Je sais, je crois »). Paris, Arthème Fayard, 1957 ; in-8, 124 p., 300 fr. fr.

R. de Pury, *Job ou l'Homme révolté.* Genève, Labor et Fides, 1955 ; in-12, 62 p.

W. d'Ormesson, *La Papauté.* (Coll. « Je sais, je crois »). Paris, Arthème Fayard, 1957 ; in-8, 144 p., 300 fr. fr.

J. Douillet, *Qu'est-ce qu'un Saint ?* (Même Coll.). Ibid., 1957, 128 p.

H. Ehrenberg, *Hiob, der Existentialist.* Heidelberg, Schneider, 1952 ; in-12, 70 p., DM 3,50.

P. Étienne de S. Marie, O. C. D., *Conversation avec Dieu.* Bruges, Beyaert, 1957 ; in-12, 128 p.

R. Hoornaert, *Louez Dieu !* Méditations sur la vertu de religion selon l'esprit de S. François de Sales. Bruges, Beyaert, 1957 ; in-12, 152 p.

G. Hourdin, *La Presse catholique.* (Coll. « Je sais, je crois »). Paris, Arthème Fayard, 1957 ; in-8, 122 p., 300 fr.

J. Leclercq, *Le Chrétien devant l'argent.* (Même Coll.). Paris, Ibid., 1957 ; in-8, 124 p.

R. Le Troquer, P. S. S., *Homme, qui suis-je ? Essai d'anthropologie chrétienne.* (Même Coll.). Ibid., 1957 ; in-8, 124 p., 300 fr. fr.

R. Poelman, *Le Signe des quarante jours.* (Coll. « Études relig. »). Bruxelles, Pensée cath., 1957 ; in-12, 60 p.

L. Sénégas, *La Vierge Marie d'après l'Évangile.* Paris, Éd. ouvrières, 1957 ; in-8, 254 p.

Gustav Siewerth, *L'Homme et son corps.* Trad. de l'allemand. Préf. du Pr. J. Lhermitte. (Coll. « Credo »). Paris, Plon, 1957 ; in-12, 170 p.

Imprimatur :

P. Blaimont, vic. gen.

Namurci, 30 sept. 1957.

Cum permissu superiorum